FILO
SOFIA

James Rachels | Stuart Rachels

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

6ª EDIÇÃO

a coisa certa a fazer

leituras básicas sobre filosofia moral

Mc Graw Hill Education

penso

R119c Rachels, James.

A coisa certa a fazer : leituras básicas sobre filosofia moral [recurso eletrônico] / James Rachels, Stuart Rachels ; tradução técnica: Delamar José Volpato Dutra. – 6. ed. – Porto Alegre : AMGH, 2014.

Editado também como livro impresso em 2014.
ISBN 978-85-8055-408-3

1. Filosofia moral. I. Rachels, Stuart. II. Título.

CDU 17

Catalogação na publicação: Poliana Sanchez de Araujo – CRB 10/2094

James Rachels | Stuart Rachels

6ª EDIÇÃO

a coisa certa a fazer

leituras básicas sobre filosofia moral

Tradução e revisão técnica desta obra:
Delamar José Volpato Dutra
Professor de Filosofia do Direito do Departamento de Filosofia
da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Versão impressa
desta obra: 2014

Mc Graw Hill Education

penso

AMGH Editora Ltda.

2014

Sobre os autores

JAMES RACHELS (1941–2003) escreveu *The End of Life: Euthanasia and Morality* (1986), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (1990), *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy* (1997), *Problems from Philosophy* (primeira edição, 2005) e *The Legacy of Socrates: Essays in Moral Philosophy* (2007). Seu website é www.jamesrachels.org.

STUART RACHELS é professor associado de Filosofia na University of Alabama. Ele tem revisado vários dos livros de James Rachels, incluindo *The Elements of Moral Philosophy*[*] (sétima edição, 2012) e *Problems from Philosophy* (terceira edição, 2012). Stuart ganhou o campeonato de xadrez dos Estados Unidos em 1989, com a idade de 20 anos. Atualmente é Bronze Life Master no jogo de bridge. Seu website é http://www.jamesrachels.org/stuart.

[*] N. de T.: Este livro tem tradução portuguesa publicada no Brasil: RACHELS, James, RACHELS, Stuart. *Os elementos da filosofia moral.* [Trad. de Delamar José Volpato Dutra: The Elements of Moral Philosophy]. Porto Alegre: AMGH, 2013.

Sumário

ABORTO

ANIMAIS

FOME

A PENA DE MORTE

GUERRA, TERRORISMO E TORTURA

BIOÉTICA

Prefácio

A filosofia moral é o estudo de como se deve viver. Esta antologia é uma introdução a esse grande tema. As leituras cobrem as teorias morais mais importantes e apresentam uma riqueza de ideias sobre várias questões práticas.

Este livro é uma coletânea para o livro *Os elementos da filosofia moral*, o qual também foi escrito por James Rachels e revisado por Stuart Rachels. Esses dois livros se complementam reciprocamente e podem ser lidos em conjunto. Contudo, nada em qualquer dos dois pressupõe o conhecimento do outro.

Para a seleção dos textos para este volume, eu procurei artigos sobre tópicos morais importantes que são bem argumentados, que são prazerosos de ler, que conduzem a discussões vigorosas e que a média dos estudantes universitários pode compreender. Eu creio que os textos escolhidos não são meramente bons artigos sobre tópicos apropriados. Eles são ensaios de primeira linha sobre assuntos importantes. Estudantes que lerem este livro quererão ler mais, a menos que o assunto simplesmente não seja para eles.

Esta edição contém sete ensaios novos que substituem quatro que foram eliminados. Há, agora, mais material para escolher. Eu expandi a seção sobre bioética, adicionando um ensaio em defesa da clonagem humana. Foram adicionados dois ensaios sobre venda de órgãos que se contrapõem. Eu substituí a rejeição de Richard Doerflinger do suicídio assistido pela rejeição de J. Gay-Williams da eutanásia. Substituí o artigo de Burton Leiser de 1986 sobre homossexualidade por dois textos tópicos sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo. Adicionei o excelente ensaio de Atul Gawande sobre a crueldade do confinamento solitário por longo período de tempo – um tópico sobre o qual os filósofos devem conhecer mais. Dois ensaios enraizados na era Bush (de Mylan Engel e David Luban) foram eliminados. Finalmente, removi alguns materiais abstratos nos textos de Bernard Williams e Immanuel Kant. Penso que os estudantes não iriam entender tal material. Eu sei, pois não entendi.

Eu agradeço a Joel Dittmer, Heather Eilliott, Carol Enns, Daniel Hollingshead, Carol Rachels, Julie Wilson e aos revisores anônimos sob a direção da McGraw-Hill Publishers por sua ajuda.

Para saber mais sobre James Rachels, visite www.jamesrachels.org.

Se você tiver sugestões para a próxima edição, por favor, deixe-me conhecê-las: srachels@bama.ua.edu.

Stuart Rachels

1

Uma breve introdução à filosofia moral

James Rachels

Uma lenda antiga conta a história de Giges, um pastor pobre que encontrou um anel mágico em uma fenda aberta por um terremoto. O anel tornaria invisível o seu usuário, de tal forma que ele poderia ir a qualquer lugar e fazer qualquer coisa sem ser detectado. Giges foi um companheiro inescrupuloso e rapidamente percebeu que o anel poderia trazer grandes vantagens. Foi-nos dito que ele usou seus poderes para obter acesso ao palácio real, onde seduziu a rainha, matou o rei e tomou o trono. (Não é explicado como a invisibilidade o ajudou a seduzir a rainha – mas deixe isso passar.) Em pouco tempo, ele passou de um pobre pastor ao rei de toda a terra.

Essa história é recontada no Livro II de A *república*, de Platão. Como todas as obras de Platão, *A república* é escrita em forma de um diálogo entre Sócrates e seus companheiros. Glauco, que está tendo uma discussão com Sócrates, usa a história do anel de Giges para defender um ponto de vista.

Glauco instiga-nos a imaginar que haja dois de tal anel, um dado a um homem de virtude e o outro dado a um trapaceiro. Como poderíamos esperar que eles se comportariam? O trapaceiro, naturalmente, faria todo o necessário para aumentar sua própria riqueza e seu poder. Visto que o manto da invisibilidade o protegeria de ser descoberto, ele poderia fazer qualquer coisa que quisesse sem medo de ser capturado. Portanto, não reconheceria obrigações morais sobre sua conduta e não haveria fim para o dano que faria.

Mas como o chamado virtuoso se comportaria? Glauco sugere que ele não faria melhor do que o trapaceiro:

> Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo

> o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam ao mesmo caminho.*

Aliás, Glauco pergunta, por que ele deveria fazer? Uma vez que está livre do medo de represálias, por que uma pessoa não faria simplesmente o que lhe agrada ou o que pensa ser melhor para si? Por que ela deveria absolutamente se preocupar com a "moralidade"?

A república, escrita há 2.300 anos, foi uma das primeiras grandes obras de filosofia moral da história ocidental. Desde então, os filósofos formularam teorias para explicar o que a moralidade é, por que ela é importante e por que ela tem um peculiar impacto sobre nós. O que justifica, se alguma coisa justifica, nossa crença de que *moralmente devemos* agir de um modo e não de outro?

RELATIVISMO

Talvez a teoria filosófica mais antiga sobre a moralidade seja a de que o certo e o errado são relativos aos costumes de uma sociedade. Sob esse ponto de vista, não há nada mais do que convenção social por detrás das exigências morais. Heródoto, o primeiro dos grandes historiadores gregos, viveu na época de Sócrates. Sua *História* é cheia de anedotas maravilhosas que ilustram a crença de que o "certo" e o "errado" não passam de nomes para convenções sociais. A respeito dos massagetas, uma tribo da Ásia Central, ele escreve:

> Os seguintes são alguns dos seus costumes: cada homem tem somente uma esposa ainda que todas as esposas sejam comuns. ... A vida humana não chega a um fim natural com essas pessoas. Quando um homem se torna muito velho, todos os seus parentes se reúnem e o oferecem em sacrifício junto com algum gado. Depois do sacrifício, eles cozinham a carne e fazem festa com ela. Aqueles que assim finalizam seus dias, são contados como os mais felizes. Se um homem morre de doença, eles não o comem, mas o queimam no chão, lamentando a má sorte que ele teve em não ser sacrificado. Eles não semeiam, mas vivem de seus rebanhos e da pesca, a qual é abundante em Araxes. Leite é o que eles mais tomam. O único deus que eles cultuam é o sol e a ele oferecem o cavalo em sacrifício, sob a concepção de dar ao mais veloz dos deuses a mais veloz de todas as criaturas.

* PLATÃO. *A república*. [Trad. de M. H. da R. Pereira]. 8. ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996, 360b-c.

Heródoto não pensa que os massagetas sejam criticáveis por tais práticas. Os seus costumes não eram melhores ou piores do que aqueles dos outros povos; eles somente eram diferentes. Os gregos, que se consideravam mais "civilizados", poderiam pensar que os seus costumes eram superiores, mas, Heródoto afirma, isso ocorre somente porque todo mundo acredita que os costumes de sua própria sociedade são os melhores. A "verdade" depende do ponto de vista de cada um, isto é, da sociedade na qual, casualmente, alguém cresceu.

Os relativistas pensam que Heródoto obviamente tinha um ponto e que aqueles que acreditam no certo e no errado, "objetivamente", são somente ingênuos. Críticos, não obstante, objetam a tal teoria baseados em diversos fundamentos. Em primeiro lugar, ela é excessivamente conservadora, já que endossa qualquer ponto de vista moral que seja corrente na sociedade. Considere a nossa própria sociedade. Muitas pessoas acreditam que o código moral de nossa sociedade é um engano, ao menos em alguns pontos, por exemplo, elas poderiam discordar do ponto de vista social dominante sobre a pena de morte, ou sobre a homossexualidade, ou sobre o tratamento dado aos animais não humanos. Teríamos de concluir que esses pretensos reformadores estão errados, meramente porque eles se opõem ao ponto de vista majoritário? Por que a maioria tem sempre de estar correta?

Todavia, há um problema mais profundo com o relativismo, enfatizado por Sócrates. Alguns costumes sociais são, na verdade, simplesmente arbitrários, sendo que, quando tais costumes estão em questão, é infrutífero insistir que as práticas de uma sociedade são melhores do que as de outras. Práticas funerais são um bom exemplo. Os gregos cremavam seus mortos, ao passo que os galatianos comiam os seus, mas nenhuma prática é melhor que outra. Contudo, não se segue disso que *todas* as práticas sociais sejam arbitrárias no mesmo sentido. Algumas são e outras não. Os gregos e os galatianos eram livres para aceitar qualquer prática funerária que preferissem porque nenhuma razão objetiva poderia ser dada a respeito de por que uma prática era superior a outra. No caso de outras práticas, porém, poderia haver boas razões de por que algumas são superiores. Não é difícil, por exemplo, explicar por que a honestidade e o respeito pela vida humana são socialmente desejáveis e, similarmente, não é difícil explicar por que a escravidão e o racismo são indesejáveis. Em razão de apoiarmos nossos julgamentos sobre essas questões com argumentos racionais, nós não temos de considerar tais julgamentos como "simplesmente" a expressão do código moral de nossa sociedade particular.

COMANDOS DIVINOS

Outra ideia antiga, também familiar a Sócrates, é aquela segundo a qual a vida moral consiste na obediência a comandos divinos. Se isso fosse verdade, então nós poderíamos facilmente responder ao desafio do anel de Giges – mesmo que nós tivéssemos o poder da invisibilidade, ainda assim estaríamos sujeitos ao castigo divino, de tal forma que, em última análise, não poderíamos nos livrar das consequências de fazer o que quiséssemos.

No entanto, Sócrates não acredita que viver corretamente consista meramente em tentar agradar aos deuses. No *Eutífron*, outro dos diálogos de Platão, Sócrates é mostrado como preocupado, até certo ponto, a respeito de se o "correto" pode ser o mesmo que "aquilo que os deuses comandam". Nós podemos dizer, agora, para começar, que há dificuldades práticas consideráveis com essa ideia como uma teoria geral da ética. Como, por exemplo, nós poderíamos *saber* o que os deuses comandam? Há, naturalmente, os que sustentam ter falado com Deus sobre a questão e que, portanto, pretendem estar em uma posição de informar as suas instruções ao resto de nós. Contudo, pessoas que pretendem falar em nome de Deus não são as pessoas mais confiáveis – ouvir vozes pode ser um sinal de esquizofrenia ou megalomania, tão facilmente quanto um canal de comunicação divina. Outros, mais modestamente, confiam na escritura ou na tradição da Igreja como guia. No entanto, tais fontes são notoriamente ambíguas – elas dão instruções vagas e frequentemente contraditórias –, logo, quando as pessoas consultam essas autoridades, elas normalmente confiam em quaisquer elementos da escritura da tradição da Igreja que apoiam aqueles pontos de vista morais com os quais elas já estão inclinadas a concordar. Ademais, em razão de a escritura e a tradição da Igreja terem sido proferidas desde os primeiros tempos, elas providenciam pouca ajuda direta no tratamento de problemas contemporâneos específicos: por exemplo, o problema da preservação ambiental ou o problema de quanto de nossos recursos deveriam ser alocados para pesquisa da aids em contraposição a outros esforços importantes.

Ademais, pode-se pensar que os comandos de Deus são a *autoridade* última para a ética e que a questão de Sócrates é assim resolvida. Sócrates aceitava que os deuses existiam e que eles poderiam dar instruções. Porém, mostrava que isso não poderia ser a base última da ética. Ele destacava que nós temos de distinguir duas possibilidades: ou os deuses têm alguma razão para as instruções que dão, ou eles não têm. Se eles não têm, então, seus comandos são simplesmente arbitrários – os deuses seriam como pequenos tiranos que exigem que ajamos desse ou daquele modo, mesmo que não haja uma boa razão para tal. Porém, esse é um ponto de vista ímpio que as pessoas religiosas não

iriam querer aceitar. No entanto, se nós disséssemos que os deuses têm boas razões para suas instruções, então, nós teríamos admitido que há um padrão de correção independente dos seus comandos – a saber, o padrão que os próprios deuses referem ao decidir o que requerer de nós.

Segue-se, assim, que mesmo que alguém aceite uma pintura religiosa do mundo, a correção ou incorreção das ações não podem ser entendidas meramente em termos de sua conformidade com prescrições divinas. Nós podemos sempre perguntar por que os deuses comandam o que eles comandam, sendo que a resposta a *tal* questão irá revelar por que ações corretas são corretas e por que ações erradas são erradas.

ARISTÓTELES

Muito embora o relativismo e a teoria do comando divino sempre tenham tido apoiadores, eles nunca foram populares entre os estudiosos sérios da filosofia moral. O primeiro tratado extenso e sistemático de filosofia moral, produzido duas gerações depois de Sócrates, foi *Ética a Nicômaco* (aproximadamente 330 a.C.), de Aristóteles. Ele não perdeu tempo com tais noções. Em vez disso, Aristóteles ofertou uma teoria detalhada das virtudes – as qualidades do caráter que as pessoas necessitam para viver bem. As virtudes incluem coragem, prudência, generosidade, honestidade e muito mais. Aristóteles soube explicar o que cada uma é e por que elas são importantes. A sua resposta à questão do anel de Giges foi a de que a virtude é necessária para os seres humanos alcançarem a felicidade. Portanto, o homem virtuoso é, em última análise, melhor *porque* é virtuoso.

A visão de Aristóteles sobre a vida virtuosa estava conectada com todo o modo de entender o mundo e nosso lugar nele. A concepção de Aristóteles de como o mundo é foi enormemente influente. Ela dominou o pensamento ocidental por mais de 1.700 anos. Um aspecto central dessa concepção era de que *tudo na natureza existe para um propósito*. A natureza, disse Aristóteles, "pertence à classe das causas que agem em razão de alguma coisa".

Parece óbvio que artefatos como facas ou carroças têm propósitos, porque nós temos o seu propósito em mente quando nós os fazemos. Porém, e os objetos naturais, que não fazemos? Têm eles também um propósito? Aristóteles pensou que sim. Um dos seus exemplos foi o de que temos dentes e, portanto, podemos mastigar. Tais exemplos biológicos são absolutamente persuasivos – olhos são para ver, o coração é para bombear o sangue e assim por diante. Contudo, a tese de Aristóteles não se limitou aos seres orgânicos. De acordo com ele, *tudo* na natureza tem um propósito. Ele pensou, também, para dar um tipo

diferente de exemplo, que a chuva cai e, portanto, as plantas podem crescer. Mesmo que possa ser estranho para um leitor moderno, Aristóteles foi absolutamente sério sobre isso. Ele considerou outras alternativas, por exemplo, que a chuva cai "por necessidade" e que isso ajuda as plantas somente "por acidente", mas as rejeitou. Seu julgamento maduro foi o de que as plantas e os animais são o que eles são e que a chuva cai como cai "porque é melhor assim".

O mundo, portanto, é um sistema ordenado e racional, com cada coisa tendo o seu lugar próprio e servindo a seu propósito especial. Há uma hierarquia elegante: a chuva existe por causa das plantas, as plantas existem por causa dos animais e os animais existem – naturalmente – por causa das pessoas. Aristóteles afirma: "se, portanto, nós estamos corretos em acreditar que a natureza não faz nada sem algum fim em vista, nada sem propósito, então, a natureza tem que ter feito todas as coisas especificamente por causa do homem". Essa visão do mundo é esplendidamente antropocêntrica ou centrada na humanidade. Não obstante, dificilmente Aristóteles estava sozinho nesses pensamentos; quase todos os pensadores importantes em nossa história avançaram tal tese. Os humanos são uma espécie notavelmente vaidosa.

LEI NATURAL

Os pensadores cristãos que vieram depois acharam essa visão de mundo conveniente. Somente uma coisa estava faltando: Deus. Desse modo, eles disseram que a chuva cai para ajudar as plantas *porque isso foi o que Deus planejou* e que os animais são para o uso humano *porque foi para isso que Deus os fez.* Valores e finalidades foram, desse modo, concebidos para serem partes do plano divino.

Essa visão sobre o mundo teve consequências para a ética. Em um nível mais geral, afirmou o valor supremo da vida humana e explicou por que os humanos são autorizados a fazer qualquer coisa que lhes agrade em relação ao resto da natureza. Os arranjos morais básicos – seres humanos, cujas vidas são sagradas, dominam um mundo feito para seu benefício – foram consagrados como a ordem natural das coisas.

Em um nível mais detalhado, um corolário dessa perspectiva foi o de que as "leis da natureza" especificam como as coisas *devem ser*, assim como descrevem como as coisas *são*. Por sua vez, conhecer como as coisas devem ser permite-nos avaliar os estados de coisas como objetivamente bons ou maus. As coisas são como devem ser quando estão servindo a seus propósitos naturais. Quando não servem ou não podem servir a tais propósitos, elas dão errado.

Assim, dentes que se deterioraram e não podem ser usados para mastigar são defeituosos, e a seca que priva as plantas da chuva de que elas precisam é um mal natural e objetivo.

Há, também, implicações para a ação humana: sob esse ponto de vista, as regras morais são um tipo de lei da natureza. A ideia-chave aqui é que algumas formas de conduta humana são "naturais", ao passo que outras não são. Atos "não naturais" são considerados errados. A beneficência, por exemplo, é natural para nós porque Deus nos fez criaturas sociais. Nós queremos e necessitamos da amizade de outras pessoas. Temos afetos naturais por elas, portanto, agir brutalmente em relação a elas é não natural. Ou, tome-se um tipo diferente de exemplo, o objetivo dos órgãos sexuais é a procriação. Desse modo, qualquer uso deles para outros propósitos é "contrário à natureza" – essa é a razão pela qual a igreja católica tradicionalmente considerou qualquer forma de atividade sexual que não pudesse resultar em gravidez, como a masturbação, o sexo *gay* ou o sexo com anticoncepcionais, como não permissível.

Essa combinação de ideias, em conjunto com outras como elas, formou o coração de uma visão conhecida como ética da lei natural. A teoria da lei natural foi mais desenvolvida especialmente por Santo Tomás de Aquino (1225-1274), que viveu em uma época na qual a visão de mundo de Aristóteles era inquestionável. Aquino foi o maior pensador entre os teólogos católicos tradicionais. Atualmente, a teoria da lei natural ainda tem seguidores dentro da Igreja Católica, mas poucos fora dela. A razão disso é que a visão de mundo aristotélica, da qual a ética da lei natural depende, foi substituída pela visão da ciência moderna.

Galileu, Newton, Darwin e outros desenvolveram modos de entender fenômenos naturais que não fizeram uso de noções avaliativas. Em seu modo de pensar, a chuva não tem propósito. Ela não cai para ajudar as plantas a crescer. As plantas tipicamente pegam a quantidade de água de que precisam porque cada espécie evoluiu, por seleção natural, no meio ambiente em que tal quantidade de água está disponível. A seleção natural produz um arranjo ordenado que *parece* ter sido desenhado, mas isso é somente uma ilusão. Para explicar a natureza não há necessidade de assumir princípios que envolvam propósitos, como Aristóteles e os cristãos assumiram. Essa nova visão foi ameaçadora para a Igreja Católica e ela a condenou.

A ciência moderna transformou a visão das pessoas sobre como o mundo é. Parte da transformação, inseparável do resto, foi um ponto de vista alterado da natureza da ética. Certo e errado não puderam mais ser simplesmente deduzidos da natureza das coisas, pois, sob a nova visão, o mundo natural em si mesmo não manifesta valor ou propósito. Os *habitantes* do mundo podem ter

necessidades e desejos que geram valores especiais para eles, mas isso é tudo. O mundo, à parte de tais habitantes, não conhece e não se importa em nada com seus valores e não tem valores por si mesmo. Cento e cinquenta anos antes de Nietzsche ter declarado "Não há fatos morais", o filósofo escocês David Hume chegara à mesma conclusão. Hume resumiu as implicações morais da nova visão de mundo em seu *Tratado da natureza humana* (1739)

> Tome qualquer ação considerada viciosa, por exemplo, assassinado premeditado. Examine-o na melhor luz e veja se pode encontrar nele uma questão de fato ou existência real que você possa chamar de *vício*. Sob qualquer jeito que você tomá-lo, encontrará somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há outras questões de fato no caso.

Para a ideia aristotélica segundo a qual "a natureza fez todas as coisas por causa do homem", Hume replicou: "A vida de um homem não tem mais importância para o universo do que a de uma ostra."

O CONTRATO SOCIAL

Se a moralidade não pode ser baseada nos comandos de Deus, nem na ideia de propósito natural, então, no que ela pode ser baseada? A ética precisa, de alguma maneira, ser entendida como um fenômeno puramente humano – como o produto das necessidades, interesses e desejos humanos – e nada mais. Descobrir como fazer isso tem sido o projeto básico da filosofia moral desde o século XVII.

Thomas Hobbes, o principal filósofo inglês do século XVII, sugeriu um modo no qual a ética poderia ser entendida em termos puramente humanos. Hobbes supôs que "bom" e "mau" são somente nomes que nós damos a coisas de que gostamos ou não gostamos. Assim, como podemos gostar de coisas diferentes, podemos discordar sobre o que é bom ou mau. Porém, disse Hobbes, em nossa composição psicológica fundamental, somos todos muito parecidos. Somos todos, basicamente, criaturas autointeressadas que querem viver ou viver tão bem quanto possível. Essa é a chave para entender a ética. A ética surge quando as pessoas se dão conta *do que elas têm de fazer* para viver bem.

Hobbes foi o primeiro pensador moderno importante a providenciar uma base secular e naturalista para a ética. Ele destacou que cada um de nós fica muitíssimo melhor vivendo em uma sociedade mutuamente cooperativa do que se tentássemos fazer isso por nós mesmos. Os benefícios de viver social-

mente vão muito além da companhia: a cooperação social torna possível ter escolas, hospitais e autoestradas; casas com eletricidade e aquecimento central; aviões e telefones; jornais e livros; filmes, ópera e bingo; ciência e agricultura. Sem a cooperação social, perderíamos esses benefícios e muito mais. Portanto, é vantajoso para cada um de nós fazer o que for necessário para estabelecer e manter a cooperação social.

Contudo, verifica-se que a sociedade mutuamente cooperativa pode existir somente quando adotamos certas regras de comportamento – regras que nos exigem dizer a verdade, manter as nossas promessas, respeitar a vida e a propriedade um do outro e assim por diante:

- Sem a presunção de que pessoas irão dizer a verdade, não haveria razão para prestar atenção alguma ao que os outros dizem. A comunicação seria impossível. E, sem comunicação entre os seus membros, a sociedade colapsaria.
- Sem a exigência de que as pessoas mantenham suas promessas, não haveria divisão do trabalho – os trabalhadores não poderiam esperar ser pagos, comerciantes não poderiam confiar em seus acordos com fornecedores e assim por diante. A economia colapsaria. Não haveria negócios, construções, agricultura ou medicamentos.
- Sem segurança contra assalto, assassinato e roubo, ninguém poderia se sentir seguro. Todo mundo teria que ficar constantemente em guarda contra todo mundo. A cooperação social seria impossível.

Portanto, para obter os benefícios da vida social, nós temos de barganhar reciprocamente, cada um concordando em obedecer as regras mencionadas, desde que os outros façam o mesmo. Nós temos também de estabelecer mecanismos para executar essas regras – como sanções jurídicas e outros métodos menos formais de execução – de tal forma que possamos *confiar* que todos irão obedecê-las. Esse "contrato social" é a base da moralidade. De fato, a moralidade pode ser definida como nada mais e nada menos do que *o conjunto de regras que pessoas racionais concordariam em obedecer, para o seu benefício mútuo, desde que as outras pessoas também obedeçam.*

Esse modo de entender a moralidade tem aspectos atraentes. Em primeiro lugar, ele desfaz o mistério da ética e a torna um negócio prático e realista. Viver a moralidade não é uma questão de obediência cega aos ditames misteriosos de um ser sobrenatural; tampouco é uma questão de fidelidade a regras sublimes, mas abstratas e sem sentido. Em vez disso, é uma questão de fazer o que torna a vida social possível.

Esse segundo lugar, a teoria do contrato social explica por que nós devemos nos *importar* com a ética – ela oferece ao menos uma resposta parcial ao problema do anel de Giges. Se não há um Deus para nos punir, por que nós deveríamos nos importar em fazer o que é "correto", especialmente quando não é vantajoso para nós? A resposta é que *é* vantajoso para nós viver em uma sociedade na qual as pessoas se comportam moralmente – assim, é racional aceitar as restrições morais sobre a nossa conduta como parte da barganha que fazemos com outras pessoas. Nós nos beneficiamos diretamente da conduta ética dos outros, sendo a nossa obediência às regras morais o preço que pagamos para assegurar a obediência deles.

Em terceiro lugar, a teoria do contrato social oferece um modo sensato e maduro de determinar quais são realmente os nossos deveres éticos. Quando a "moralidade" é mencionada, a primeira coisa que vem à mente de muitas pessoas é uma tentativa de restringir a sua vida sexual. É lamentável que a palavra *moral* veio a ter tal conotação. Todo o propósito de ter um sistema de moralidade, de acordo com a teoria do contrato social, é tornar possível às pessoas viver suas vidas individuais em um conjunto de cooperação social. O seu objetivo *não* é dizer às pessoas que tipo de vida elas devem viver (exceto no que for necessário restringir a conduta no interesse de manter a cooperação social). Portanto, uma ética baseada no contrato social teria pouco interesse pelo que as pessoas fazem em suas camas.

Finalmente, nós podemos perceber, novamente, que a teoria do contrato social assume relativamente pouco no que diz respeito à natureza humana. Ela trata os seres humanos como criaturas autointeressadas e não assume que sejam naturalmente altruístas, mesmo em um grau mínimo. Um dos atrativos da teoria é que ela pode chegar à conclusão de que nós devemos, frequentemente, *comportarmo-nos* de forma altruísta, sem assumir que nós *sejamos* naturalmente altruístas. Nós queremos viver tão bem quanto possível, sendo que as obrigações morais são criadas na medida em que nós nos unimos com outras pessoas para formar sociedades cooperativas que são necessárias para atingir esse fim fundamentalmente autointeressado.

ALTRUÍSMO E AUTOINTERESSE

As pessoas são naturalmente autointeressadas? Muito embora a teoria do contrato social continue a atrair apoiadores, não muitos filósofos e psicólogos hoje assumem a visão egoísta de Hobbes sobre a natureza humana. Parece evidente que os seres humanos têm ao menos alguns sentimentos altruístas, mesmo que

seja só em relação a sua família e seus amigos. Nós evoluímos como criaturas sociais tão certamente quanto evoluímos como criaturas com pernas – cuidar de nossos parentes e membros de nosso grupo local é tão natural para nós quanto andar.

Se os seres humanos têm um certo grau de altruísmo, tem isso algum significado para a moral? Hume pensou que sim. Hume concordou com Hobbes quanto a nossas opiniões morais serem expressão de nossos sentimentos. Em 1739, quando convidou seus leitores a refletir sobre o "assassinato premeditado" e ver se eles poderiam encontrar uma "questão de fato" chamada "vício", Hume concluiu:

> Você nunca irá encontrá-la, até que volte sua reflexão para seu próprio peito e encontre um sentimento de [desaprovação], que ocorre em você, em relação a essa ação. Eis a questão de fato. Porém, esse objeto de sentimento ... reside no seu eu, não no objeto. De tal forma que quando você pronuncia que alguma ação ou caráter é vicioso, você não quer dizer nada mais além de que, em razão da constituição de sua natureza, você tem uma sensação ou sentimento de censura ao contemplar tal ação.

O que é, exatamente, "a constituição de nossa natureza"? Naturalmente, é parte de nossa natureza cuidar de nós mesmos e de nosso próprio bem-estar. Porém, Hume acrescentou que nós temos também "sentimentos *sociais*" – sentimentos que nos conectam com outras pessoas e nos tornam interessados por seu bem-estar. Por isso, afirmou Hume, nós avaliamos o certo e o errado de acordo com "os verdadeiros interesses da espécie":

> Em todas as determinações da moralidade, essa circunstância da utilidade pública é o que, principalmente, está em vista. Quando disputas ocorrem, seja na filosofia ou na vida comum, em relação aos limites do dever, a questão não pode, por qualquer meio, ser decidida com a maior certeza, senão pela asserção, em todos os aspectos, dos verdadeiros interesses da espécie.

Essa visão veio a ser conhecida como utilitarismo. Na filosofia moral moderna ela é a alternativa mais importante à teoria do contrato social.

UTILITARISMO

O utilitarismo acredita que um princípio resume todos os nossos deveres morais. O preceito é: *nós devemos sempre fazer o que produzirá o maior saldo possível de felicidade em relação à infelicidade para todos os que serão afetados pela*

nossa ação. Esse "princípio de utilidade" é enganosamente simples. Ele é na realidade uma combinação de três ideias. Na primeira delas, para determinar o que fazer, devemos nos guiar pela expectativa das consequências de nossas ações – devemos fazer o que terá as melhores consequências. Na segunda, para determinar quais consequências são as melhores, nós devemos dar o maior peso possível à felicidade ou à infelicidade que tal ação possa causar – nós devemos fazer o que causará a maior felicidade ou a menor infelicidade. E, finalmente, o princípio da utilidade assume que a felicidade de cada indivíduo é igualmente importante em relação à de qualquer outro.

Muito embora Hume tenha expresso a ideia básica do utilitarismo, dois outros filósofos elaboraram-na em mais detalhes. Jeremy Bentham, um inglês que viveu no final do século XVIII e no início do século XIX, foi o líder de um grupo de filósofos radicais que intentavam reformar as leis da Bretanha de acordo com linhas utilitaristas. Esse grupo teve um sucesso notável em promover causas como a reforma das prisões e restrições ao uso do trabalho infantil. John Stuart Mill, o filho de um dos seguidores originais de Bentham, deu à teoria sua defesa mais popular e influente em seu livro *Utilitarismo*, publicado em 1861.

O movimento utilitarista atraiu críticos desde o início. Ele foi um alvo fácil porque ignorou noções religiosas convencionais. O assunto da moralidade, de acordo com os utilitaristas, não tinha nada a ver com obedecer a Deus ou ganhar crédito para o paraíso. Em vez disso, o assunto era justamente fazer a vida neste mundo tão confortável e feliz quanto possível. Assim, alguns críticos condenaram o utilitarismo como uma doutrina sem Deus. A isso Mill respondeu:

> A questão depende de qual ideia nós formamos sobre o caráter moral da divindade. Se for uma crença verdadeira a de que Deus deseja, acima de todas as coisas, a felicidade de suas criaturas e que esse foi o objetivo da sua criação, a utilidade não só não é uma doutrina sem Deus, mas é mais profundamente religiosa do que qualquer outra.

O utilitarismo foi também um alvo fácil porque era (e ainda é) uma teoria *subversiva*, na medida em que virou de cabeça para baixo muitas ideias morais tradicionais. Bentham, por exemplo, argumentou que o propósito do sistema de justiça criminal não poderia ser entendido no sentido de "dar o troco" ao criminoso pelos atos ignóbeis, o que somente somava miséria à miséria. Em vez disso, a resposta social ao crime deveria ser tripla: identificar e tratar as causas do comportamento criminoso; quando fosse possível, reformar os indivíduos delinquentes e torná-los cidadãos produtivos; "punir" as pessoas somente na medida em que isso fosse necessário para dissuadir outros indivíduos de cometer crimes similares. Ou, tome-se um exemplo diferente, ao insistir que a feli-

cidade de cada um é igualmente importante, os utilitaristas ofenderam várias noções elitistas de grupos superiores. De acordo com o padrão utilitarista, nem raça, nem sexo, nem classe social faz diferença para a consideração do *status* moral de alguém. O próprio Mill escreveu um livro, *A sujeição das mulheres* que se tornou um clássico pelo movimento sufragista no século XIX.

Finalmente, o utilitarismo foi controverso porque não lançava mão de regras morais "absolutas". Os utilitaristas viam as regras tradicionais – contra o homicídio, a mentira, a quebra das promessas e assim por diante – como "regras de uma tumba", inúteis, porque praticá-las seria, em geral, para o melhor. Porém, elas não são absolutas – quando quebrar uma tal regra desse melhores resultados para cada um dos envolvidos, a regra deveria ser quebrada. A regra contra matar, por exemplo, poderia ser suspensa em caso de eutanásia voluntária para alguém morrendo de uma doença penosa. No entanto, os utilitaristas avaliavam algumas regras tradicionais como dúbias, mesmo sendo regras para uma tumba. Por exemplo, os moralistas cristãos tinham afirmado, tradicionalmente, que a masturbação é má porque viola a lei natural, porém, do ponto de vista do princípio da utilidade, ela parece ser inofensiva. Uma questão mais séria é a condenação religiosa da homossexualidade que resultou em sofrimento para incontáveis pessoas. O utilitarismo defende que, se uma atividade torna as pessoas felizes, sem causar dano a ninguém, ela não pode ser errada.

Não obstante, uma coisa é descrever uma visão moral e outra coisa é justificá-la. O utilitarismo diz que o nosso dever moral é "promover a felicidade geral". Por que nós devemos fazer isso? Como pode o desafio posto pelo anel de Giges ser respondido? Assim Mill põe a questão:

> Eu sinto que sou obrigado a não roubar ou matar, trair ou enganar, porém, por que sou obrigado a promover a felicidade geral? Se a minha felicidade residir em alguma outra coisa, por que não posso lhe dar a preferência?

À parte as "sanções externas" da lei e da opinião pública, Mill pensa haver somente uma razão possível para aceitar esse ou qualquer outro padrão moral. A "sanção interna" da moralidade tem sempre de ser "um sentimento em nossas mentes", independentemente de qual ética esse sentimento endossa. O tipo de moralidade que nós aceitamos irá, portanto, depender da natureza de nossos sentimentos: se os seres humanos têm "sentimentos sociais", então, afirma Mill, o utilitarismo será o padrão natural para eles:

> A fundamentação firme [da moralidade utilitarista] é aquela dos sentimentos sociais da espécie – o desejo de estar unido com nossos semelhantes, que já é um princípio poderoso na natureza humana e um daqueles princípios

> que tendem a se tornar mais fortes, mesmo sem inculcação expressa pela influência da civilização avançada.

IMPARCIALIDADE

O utilitarismo, como nós vimos, tem implicações que estão em desacordo com a moralidade tradicional. O mesmo pode ser dito sobre a teoria do contrato social. Na maior parte das questões práticas que foram mencionadas – punição, discriminação racial, direitos das mulheres, eutanásia, homossexualidade – as duas teorias têm implicações similares. Porém, há uma questão na qual diferem dramaticamente. O utilitarismo acredita que nós temos um dever moral bastante amplo de ajudar as outras pessoas. A teoria do contrato social nega isso.

Suponha, por exemplo, que você esteja pensando em gastar mil dólares em um novo carpete para a sala de estar. Você deve fazer isso? Quais são as alternativas? Uma alternativa é dar o dinheiro para uma agência como o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF). A cada ano, milhões de crianças do Terceiro Mundo morrem de doenças facilmente evitáveis porque não há dinheiro suficiente para providenciar cápsulas de vitamina A, antibióticos e tratamento de reidratação de que elas precisam. Dando o dinheiro para o UNICEF e ficando um pouco mais com seu velho carpete, você poderia providenciar o tratamento médico tão necessário para uma dúzia de crianças. Do ponto de vista da utilidade – buscar o melhor resultado geral para cada um dos envolvidos –, não haveria dúvidas de que você deveria dar o dinheiro para o UNICEF. Obviamente, os medicamentos irão ajudar as crianças muito mais do que o novo tapete o ajudará.

Porém, do ponto de vista do contrato social, as coisas parecem diferentes. Se a moralidade reside no acordo entre as pessoas – o que o acordo poderia dizer sobre ajudar as outras pessoas? Certamente, nós quereríamos um contrato que impusesse um dever de não causar dano a outras pessoas, mesmo estranhas. Cada um de nós, obviamente, beneficia-se de fazer isso. No entanto, pessoas racionais aceitariam um dever geral de providenciar ajuda praticamente ilimitada para estranhos, mesmo a um grande custo para elas próprias? Do ponto de vista do autointeresse, isso parece loucura. Jan Naverson, um teórico do contrato social, escreveu em seu livro *Moral Matters* (1993):

> A moral, se for racional, deve levar a um acordo entre as pessoas – pessoas de todos os tipos, cada uma buscando seus próprios interesses, que são variados e não necessariamente incluem muita preocupação pelos outros e por seus interesses. Porém, as pessoas... têm um amplo repertório de poderes,

> incluindo alguns que podem fazê-las extremamente perigosas, bem como outros que podem torná-las muito úteis. Isso nos dá uma razão para um acordo recíproco pelo qual nos absteremos de causar dano a outros na busca de nossos interesses, respeitaremos a propriedade alheia e garantiremos direito civis amplos, porém, não muito distante de nosso modo de ser pouco prestativo àqueles que não conhecemos e com os quais não temos uma preocupação especial...

Diferentemente de muitos filósofos que preferem manter as coisas abstratas, Narveson é bom em explicar as implicações da sua visão de modo a não deixar espaço para mal-entendidos:

> Que tal repartir os recursos que tornariam a festa de aniversário de sua doce filhinha memorável a fim de possibilitar que uma dúzia de estranhos do outro lado do mundo permaneçam vivos? É isso alguma coisa que você deve moralmente fazer? Realmente não é. Ela pode muito bem ser mais *importante* para você do que eles. Isso ilustra, novamente, o fato de que as pessoas *não* "contam igualmente" para a maioria de nós. As pessoas normais se importam mais com algumas pessoas do que com outras e constroem a sua vida em torno de tais preocupações.

Qual visão é a correta? Temos ou não temos o dever moral de providenciar ajuda ampla para estranhos? Ambos os pontos de vista apelam, em última análise, a nossas emoções. Um ponto impressionante do argumento de Narveson é o seu apelo ao fato de que nós nos *importamos mais* com algumas pessoas do que com outras. Isso é, certamente, verdadeiro: como ele afirma, nós nos importamos mais com nossas crianças do que com "estranhos do outro lado do mundo". Porém, isso realmente significa que eu posso escolher algum benefício trivial para minhas crianças em detrimento da própria vida de estranhos? Suponha que haja dois botões em minha mesa nesse momento. Pressionando o botão A, eu posso proporcionar ao meu filho uma festa legal. Pressionando o botão B, eu posso salvar a vida de uma dúzia de estranhos. Está realmente tudo bem em eu pressionar A só porque me "importo mais" com meu filho? Mill concorda que a questão tem de ser decidida com base nos sentimentos (como poderia se diferente?), porém, para ele, não são esses sentimentos pessoais de pequena escala que têm a palavra final. Em vez disso, são os "sentimentos conscienciosos" – os sentimentos que prevalecem depois que todas as coisas foram pensadas – que finalmente determinam as obrigações de alguém. Mill assume que nós não podemos aprovar, quando refletimos e pensamos com cuidado, apertar o botão A.

No entanto, alguns utilitaristas contemporâneos defenderam que a questão não precisa ser deixada às incertezas dos sentimentos individuais. Pode ser

verdade, eles dizem, que nós todos nos importemos mais conosco mesmos, nossa família, nossos amigos, do que com estranhos. Mas nós temos tanto capacidades racionais quanto sentimentos e se pensarmos objetivamente sobre a questão, iremos ver que as outras pessoas não são diferentes. Outros, mesmo estranhos, também se importam consigo mesmos, suas famílias e seus amigos, do mesmo modo que nós. Suas necessidades e interesses são comparáveis aos nossos. De fato, *não há nada, em geral, que torne alguém diferente dos demais* – e se nós somos, em todos os aspectos, similares uns aos outros, então, não há justificativa para alguém tomar seus próprios interesses como mais importantes. Peter Singer, um filósofo utilitarista, escreve em seu livro *How Are We to Live?* (1995):

> A razão torna possível para nós ver-nos desse modo... Eu estou apto a ver que eu sou somente um ser entre outros, com interesses e desejos como os outros. Eu tenho uma perspectiva pessoal sobre o mundo, a partir da qual os meus interesses estão no centro e na frente do palco, os interesses da minha família e amigos estão a um passo atrás e os interesses dos estranhos são empurrados para trás e para os lados. Porém, a razão permite-me ver que os outros têm perspectivas subjetivas similares e que do "ponto de vista do universo" a minha perspectiva não é mais importante do que a dos outros. Assim, a minha habilidade mostra-me a possibilidade de separar meu eu de minhas próprias perspectivas e mostrar-me o que o universo poderia parecer se eu não tivesse uma perspectiva pessoal.

Logo, de um ponto de vista objetivo, cada um de nós tem de reconhecer que a sua própria perspectiva – nosso próprio conjunto particular de necessidades, interesses, gostos e desgostos – é somente uma entre muitas e não tem um *status* especial.

KANT

A ideia de imparcialidade também é central para a terceira maior alternativa na filosofia moral moderna, o sistema das ideias éticas concebidas pelo grande filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804). Como os teóricos do contrato social e os utilitaristas, Kant soube explicar a ética sem apelar a comandos divinos ou a "fatos morais". A solução kantiana foi ver a moralidade como um produto da "razão pura". Exatamente como nós temos de fazer algumas

coisas por causa de nossos *desejos* – por exemplo, como desejo ir ao concerto, preciso comprar ingressos –, a lei moral é obrigatória para nós por causa de nossa *razão*.

Como os utilitaristas, Kant acreditava que a moralidade poderia ser resumida em um princípio último, do qual todas as nossas obrigações e deveres seriam derivados. No entanto, a sua versão do "princípio último a moralidade" era muito diferente do princípio da utilidade, porque Kant não enfatizou os resultados das ações. O que era importante para ele era "fazer o próprio dever", e ele sustentou que o dever de uma pessoa não seria determinado pelo cálculo de consequências.

Kant chamou o seu princípio moral último de "imperativo categórico". Mas ele deu ao seu princípio duas formulações muito diferentes. A primeira versão do imperativo categórico, como expresso em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), é assim:

> Age somente de acordo com aquela máxima pela qual você possa, ao mesmo tempo, querer que se torne uma lei universal.

Formulado desse modo, o princípio de Kant resume um processo para decidir se um ato é moralmente permitido. Ao contemplar uma ação particular, você tem de perguntar qual regra estaria seguindo se a praticasse. (Essa seria a "máxima" do ato.) Então, você teria de perguntar se estaria disposto a que a mencionada regra fosse seguida por todos o tempo todo. (Isso a tornaria "lei universal" no sentido relevante.) Sendo assim, a regra poderia ser seguida, sendo o ato permitido. Porém, se você não estiver disposto a aceitar que todos sigam a regra, então, não poderia segui-la, sendo o ato moralmente não permitido.

Isso explica por que a lei moral se impõe sobre nós, simplesmente, em virtude de nossa racionalidade. A primeira exigência da racionalidade é que sejamos consistentes, e não seria consistente agir sob uma máxima que nós não poderíamos querer que outros também adotassem. Kant acreditava, em acréscimo, que a consistência requer que interpretemos as regras morais como não tendo exceções. Por essa razão, endossou uma variedade de proibições absolutas, cobrindo tudo, desde a mentira até o suicídio.

Não obstante, Kant deu também uma outra formulação do imperativo categórico. No mesmo livro, ele disse que o princípio moral último poderia ser entendido do seguinte modo:

> Então, aja de tal modo que você trate a humanidade, seja na sua própria pessoa ou na de outro, sempre como um fim e nunca somente com um meio.

O que significa dizer que as pessoas devem ser tratadas como "fins" e nunca como "meios"? Kant deu este exemplo: suponha que você necessite de dinheiro e, então, queira um "empréstimo", mas sabe que não poderá pagá-lo. Desesperado, você considera a possibilidade de fazer uma falsa promessa (em relação ao pagamento) com o objetivo de enganar um amigo para lhe dar o dinheiro. Você pode fazer isso? Talvez você necessite do dinheiro para um bom propósito – tão bom, de fato, que você poderia convencer a si mesmo de que a mentira seria justificada. Porém, se mentisse para o seu amigo, você estaria tão somente manipulando-o e usando-o "como um meio".

Por sua vez, o que seria tratar o seu amigo "como um fim"? Suponha que você lhe diga a verdade – que precisa do dinheiro para um certo propósito, mas não pode pagá-lo. Então, seu amigo poderia formar seu próprio juízo sobre emprestá-lo a você. Ele poderia exercer seus próprios poderes da razão, consultando seus valores e desejos, e fazer uma escolha livre, autônoma. Se decidisse dar o dinheiro, ele estaria escolhendo fazer daquele propósito seu propósito. Assim, você não o estaria tratando como um meio para atingir seus objetivos.

CONCLUSÃO

Nosso objetivo aqui não é chegar a alguma conclusão firme sobre qual dessas teorias é correta, se alguma for. Não obstante, podemos finalizar com uma observação sobre como tal projeto poderia ser realizado.

Ideias filosóficas são, frequentemente, muito abstratas, sendo difícil ver que tipo de evidência conta contra ou a favor delas. É fácil o suficiente avaliar, intuitivamente, as ideias por trás de cada uma dessas teorias, mas como nós determinamos qual é correta, se alguma for? É uma questão assustadora. Defrontadas com esse problema, as pessoas são tentadas a aceitar ou a rejeitar ideias filosóficas na base de seu apelo intuitivo – se uma ideia parece boa, pode-se adotá-la, ou, se ela embaraça alguém do modo errado, ela pode ser descartada. Porém, dificilmente esse seja um modo satisfatório de proceder se nós quisermos descobrir a verdade. Como uma ideia nos atinge não é um guia confiável, pois nossas "intuições" podem ser enganosas.

Felizmente, há uma alternativa. Uma ideia não é melhor do que os argumentos que a apoiam. Assim, para avaliar uma ideia filosófica, podemos examinar o raciocínio por trás dela. Os grandes filósofos conheciam isso muito bem. Eles não renunciaram, simplesmente, às suas opiniões filosóficas. Em vez disso, apresentaram argumentos em apoio a suas visões. A ideia dominante, desde o tempo de Sócrates até os dias atuais, é a de que a verdade é descoberta considerando as razões contra e a favor das várias alternativas. A teoria "correta" será aquela que tiver os melhores argumentos do seu lado. Desse modo, o pensamento filosófico consiste, em uma grande medida, em formular e em avaliar argumentos. Isso não é toda a filosofia, mas é uma grande parte dela. É o que faz da filosofia uma atividade racional.

2

Alguns pontos básicos sobre argumentos

James Rachels

A filosofia sem argumento seria como um exercício sem vida. Que bem poderia produzir uma teoria se não houvesse razões para pensar que ela é correta? E qual o interesse de rejeitar uma teoria se não houvesse boas razões para pensar que ela é incorreta? Uma ideia filosófica é exatamente tão boa quanto o argumento que a apoia.

Portanto, se quisermos pensar claramente sobre questões filosóficas, temos que aprender alguma coisa sobre avaliação de argumentos. Nós temos que aprender a distinguir entre os bons e os maus argumentos. Isso pode ser algo tedioso, mas é indispensável se quisermos ficar perto dos gritos da verdade.

ARGUMENTOS

No inglês ordinário, a palavra *argumento* (*argument*) significa, frequentemente, disputa e há na palavra uma insinuação de desprazer. Esse não é o modo como a palavra é usada aqui. No sentido lógico, um argumento é uma cadeia de razões desenhada para provar alguma coisa. Ele consiste em uma ou mais *premissas* e uma *conclusão*, juntamente com a pretensão de que a conclusão *siga* das premissas. Aqui está um argumento simples. O exemplo não é em si mesmo particularmente interessante, mas ele é pequeno, claro e nos ajudará a compreender os pontos principais que necessitamos entender.

(1) Todos os homens são mortais.
Sócrates é homem.
Logo, Sócrates é mortal.

As duas primeiras afirmações são as premissas; a terceira afirmação é a conclusão. Pretende-se que a conclusão siga das premissas. O que significa dizer

que a conclusão "segue das" premissas? Significa que uma certa relação lógica existe entre as premissas e a conclusão, a saber, que, *se* as premissas forem verdadeiras, então, a conclusão tem de ser também verdadeira. (Um outro modo de colocar a mesma questão seria: a conclusão segue das premissas se, e somente se, for impossível para as premissas serem verdadeiras e a conclusão falsa, ao mesmo tempo.) No exemplo (1), nós podemos ver que a conclusão segue das premissas. Se for verdade que todos os homens são mortais e Sócrates for um homem, então, tem de ser verdade que Sócrates é mortal. (Ou é impossível que seja verdadeiro que todos os homens sejam mortais, que seja verdadeiro que Sócrates é um homem e seja falso que Sócrates seja mortal.)

No exemplo (1), a conclusão segue das premissas *e* as premissas são de fato verdadeiras. Porém, a conclusão de um argumento pode seguir das premissas mesmo se as premissas não forem realmente verdadeiras. Considere este argumento:

(2) Todas as pessoas da Georgia são famosas.
Jimmy Carter é da Georgia.
Portanto, Jimmy Carter é famoso.

Claramente, a conclusão desse argumento não segue das premissas: *se* fosse verdade que todas as pessoas da Georgia são famosas e Jimmy Carter fosse da Georgia, então, seguiria que Jimmy Carter é famoso. Essa relação lógica entre as premissas e a conclusão se mantém, mesmo que uma das premissas seja, de fato, falsa.

Nesse ponto, os lógicos introduzem um pouco de terminologia. Eles dizem que um argumento é *válido* em caso de sua conclusão seguir das premissas. Ambos os argumentos dados são válidos, em sentido técnico.

Porém, para ser um bom argumento, duas coisas são necessárias: o argumento tem de ser válido *e* suas premissas têm de ser verdadeiras. Desse modo, o argumento sobre Sócrates é um bom argumento, mas o argumento sobre Jimmy Carter não é bom, porque, ainda que ele seja válido, suas premissas não são todas verdadeiras.

É importante destacar que um argumento pode ser ruim, mesmo que suas premissas e conclusão sejam verdadeiras. Considere o seguinte argumento tolo:

(3) A terra tem uma lua.
John F. Kennedy foi assassinado.
Portanto, a neve é branca.

As premissas desse "argumento" são ambas verdadeiras e a conclusão também é verdadeira. Ainda assim, obviamente, é um argumento ruim porque não é válido – a conclusão não segue das premissas. O ponto é que *quando nós perguntamos se um argumento é válido, nós não estamos perguntando se as premissas são realmente verdadeiras, ou se a conclusão é realmente verdadeira. Nós estamos somente perguntando se, caso as premissas sejam verdadeiras, a conclusão realmente seguiria delas.*

Eu usei esses exemplos triviais porque eles nos permitem tornar claros e incontroversos os pontos lógicos essenciais. Esses pontos são aplicáveis à análise de qualquer argumento, trivial ou não. Para ilustrar, vamos considerar como esses pontos podem ser usados para analisar questões mais importantes e controversas. Nós iremos olhar para os argumentos do ceticismo moral com algum detalhe.

CETICISMO MORAL

O ceticismo moral é a ideia de que *não há uma tal coisa como verdade moral objetiva.* Não é somente a ideia de que nós não podemos *conhecer* a verdade sobre o certo e o errado. É a ideia mais radical de que, quando se trata da ética, a "verdade" não existe. O ponto essencial pode ser colocado de muitas maneiras diferentes. Pode-se dizer que:

- A moralidade é subjetiva. É uma questão de como nós sentimos as coisas; não é uma questão de como as coisas *são*.
- A moralidade é somente uma questão de opinião. A opinião de uma pessoa é tão boa quanto a de qualquer outra.
- Os valores existem somente em nossas mentes, não no mundo fora de nós.

Seja lá como o ponto for colocado, o pensamento de base é o mesmo: a ideia de "verdade moral objetiva" é somente uma ficção; na realidade não há uma tal coisa.

Nós queremos saber se o ceticismo moral é correto. É a ideia de "verdade" moral somente uma ilusão? Que argumentos podem ser dados em favor dessa ideia? Com a finalidade de determinar se ele é correto, nós necessitamos perguntar que argumentos podem ser dados em seu apoio e se tais argumentos são bons.

O argumento da diferença cultural. Um argumento para o ceticismo moral pode ser baseado na observação de que em culturas diferentes as pessoas têm

ideias diferentes a respeito do certo e do errado. Por exemplo, na sociedade esquimó tradicional, considerava-se o infanticídio moralmente aceitável – se uma família já tivesse crianças demais, um novo bebê poderia ser deixado para morrer na neve. Porém, em nossa sociedade isso seria considerado errado. Há muitos outros exemplos do mesmo tipo. Culturas diferentes têm códigos morais diferentes.

Refletindo sobre tais fatos, muitas pessoas concluíram que não há tal coisa como o objetivamente certo ou errado. Assim, fizeram avançar o argumento seguinte:

(4) Em algumas sociedades, como entre os esquimós, o infanticídio é considerado moralmente aceitável.
Em outras sociedades, como a nossa, o infanticídio é considerado moralmente odioso.
Logo, o infanticídio não é nem objetivamente certo nem objetivamente errado; é somente uma questão de opinião que varia de cultura para cultura.

Nós podemos chamá-lo de "argumento da diferença cultural". Esse tipo de argumento tem sido tremendamente influente. Ele tem persuadido muitas pessoas a serem céticas a respeito da ideia toda de "verdade moral". Não obstante, é um argumento *bom*? Nós podemos fazer duas questões sobre ele: primeira, são as premissas verdadeiras?; e, segunda, a conclusão realmente segue delas? Se a resposta a qualquer das questões for não, o argumento tem de ser rejeitado. Nesse caso, as premissas parecem ser corretas – houve muitas culturas nas quais o infanticídio foi aceito. Logo, a nossa atenção tem de ser focada na segunda questão: o argumento é *válido*?

Para calcular isso, nós podemos começar observando que as premissas dizem respeito *ao que as pessoas acreditam*. Em algumas sociedades, a pessoas pensam que está bem praticar o infanticídio; em outras, acreditam que é imoral. A conclusão, no entanto, concerne não ao que as pessoas acreditam, mas sim a se o infanticídio *realmente é* imoral. O problema é que esse tipo de conclusão não segue daquele tipo de premissa. Não segue do mero fato de que as pessoas têm crenças diferentes em relação a alguma coisa sobre a qual não haja "verdade" a respeito. Logo, o argumento da diferença cultural não é válido.

Para tornar a questão clara, considere este argumento análogo:

(5) Em algumas sociedades, o mundo é pensado como sendo plano.
Em outras sociedades, o mundo é pensado como redondo.

> Logo, objetivamente falando, o mundo não é nem plano e nem redondo, mas é somente uma questão de opinião que varia de cultura para cultura.

Claro, *esse* argumento não é válido. Nós não podemos concluir que o mundo não tem forma simplesmente porque nem todo mundo concorda com qual forma ele tem. O mesmo pode ser dito sobre o argumento da diferença cultural: nós não podemos nos mover de forma válida de premissas sobre o que as pessoas acreditam para uma conclusão sobre como as coisas são, porque as pessoas – mesmo sociedades inteiras – podem estar erradas. O mundo tem uma forma definida e os que pensam que ela seja plana estão errados. Similarmente, o infanticídio pode ser objetivamente errado (ou não errado) e os que pensam diferentemente podem estar enganados. Logo, o argumento da diferença cultural não é válido e, portanto, não providencia apoio legítimo para a ideia de que a "verdade moral" é só uma ilusão.

Há duas reações comuns a essa análise. Essas reações ilustram armadilhas nas quais as pessoas frequentemente caem.

1. A primeira reação é mais ou menos a seguinte: muitas pessoas acham a conclusão do argumento da diferença cultural muito atraente. Isso torna difícil para elas acreditar que o argumento é inválido – quando é apontado que o argumento é falacioso, tendem a responder: "certo e errado *são* somente uma questão de opinião!". Elas cometem o erro de pensar que, se rejeitamos um argumento, estamos impugnando a verdade de sua conclusão. Mas não é assim. Relembre o exemplo (3) anterior: ele ilustra como um argumento pode ter uma conclusão verdadeira a ainda assim ser um mau argumento. Se um argumento é ruim, então ele falha em providenciar uma razão para pensar que a conclusão seja verdadeira. A conclusão pode ainda ser verdadeira – isso permanece uma questão aberta –, mas o ponto é justamente que um argumento ruim não lhe dá apoio.

2. Poderia objetar-se que não é equitativo comparar a moralidade com uma questão obviamente objetiva como a forma da Terra, porque nós podemos provar qual a forma que a Terra tem por métodos científicos. A moralidade é diferente. Não há meio de provar que uma opinião moral é verdadeira ou falsa.

Essa objeção perde o ponto. O argumento da diferença cultural tenta derivar a conclusão cética sobre a moralidade *de um certo conjunto de fatos*, a saber, fatos sobre discordâncias culturais. Essa objeção sugere que a conclusão poderia ser derivada de um conjunto de fatos *diferentes*, a saber, fatos sobre o que é

e o que não é provável. Ele sugere, com efeito, um argumento diferente, o qual poderia ser formulado deste modo:

> (6) Se o infanticídio (ou qualquer outra coisa, para tal questão) for objetivamente certo ou errado, então, deveria ser possível *provar* que ele é certo ou errado.
> Porém, não é possível provar que o infanticídio é certo ou errado.
> Portanto, o infanticídio não é nem objetivamente certo nem objetivamente errado. É meramente uma questão de opinião que varia de cultura para cultura.

Esse argumento é fundamentalmente diferente do argumento da diferença cultural, ainda que ambos tenham a mesma conclusão. Eles são diferentes porque apelam a considerações diferentes na tentativa de provar a conclusão – em outras palavras, eles têm premissas diferentes. Logo, a questão de se o argumento (6) é bom é separada da questão de se o argumento da diferença cultural é bom. O argumento da diferença cultural não é válido, pela razão dada anteriormente.

Nós devemos enfatizar a importância de *manter os argumentos separados*. É fácil escorregar de um argumento para o outro sem perceber o que se está fazendo. É fácil pensar que, se os juízos morais são "não passíveis de prova", então o argumento da diferença cultural é fortalecido. Mas não é. O argumento (6) meramente introduz um conjunto diferente de questões. É importante delimitar um argumento e avaliá-*lo* tão cuidadosamente quanto possível, antes de passar para considerações diferentes.

O argumento da possibilidade de prova. Agora, vamos considerar em mais detalhes a questão a respeito de se é possível provar um juízo moral como verdadeiro ou falso. O argumento seguinte, que nós podemos chamar de o "argumento da possibilidade de prova", é uma forma mais geral do argumento (6):

> (7) Se houvesse uma tal coisa como verdade objetiva na ética, nós deveríamos ser capazes de provar que algumas opiniões morais são verdadeiras e outras falsas.
> Porém, de fato, nós não podemos provar quais opiniões morais são verdadeiras e quais são falsas.
> Logo, não há uma tal coisa como verdade objetiva na ética.

Mais uma vez, temos um argumento com certo apelo superficial. Mas suas premissas são verdadeiras? E a conclusão realmente segue delas? Parece que a conclusão segue, logo, a questão crucial será se as premissas são de fato verdadeiras.

A pretensão geral de que os argumentos morais não podem ser provados *parece* correta: qualquer um que tenha argumentado sobre uma questão como o aborto sabe quão frustrante pode ser tentar "provar" que o ponto de vista de alguém é correto. Porém, se inspecionarmos essa pretensão mais de perto, ela pode ser questionada.

Suponha que consideremos uma questão mais simples do que o aborto. Um estudante diz que um teste dado por um professor não foi equitativo. Isso é claramente um julgamento moral – equidade é um valor moral básico. Pode o estudante provar que o teste foi não equitativo? Ele pode mostrar que o teste foi tão longo que nem mesmo os melhores estudantes puderam completá-lo no tempo permitido (o teste foi feito sob a pressuposição de que poderia ser completado). Ademais, o teste cobriu matérias triviais, ao mesmo tempo em que ignorou matérias que o professor tinha acentuado como importantes. Finalmente, o teste incluiu questões sobre algumas matérias que não foram tratadas, nem nas leituras recomendadas, nem nas discussões de classe.

Suponha que tudo isso seja verdadeiro. Ademais, suponha que o professor, quando foi questionado a respeito, não teve defesa a oferecer. (De fato, o professor pareceu confuso sobre todas as coisas e pareceu não ter qualquer ideia do que estava fazendo.) Agora, o estudante não provou que o teste foi não equitativo? O que mais poderíamos querer como meio de prova?

É fácil pensar em outros exemplos que apontam para a mesma questão:

- *Jones é um homem mau*: para provar isso, pode-se apontar que Jones é um mentiroso habitual; ele manipula as pessoas; engana quando pensa que não pode ser descoberto; é cruel com outras pessoas e assim por diante.
- *O dr. Smith é irresponsável*: ele baseia seus diagnósticos em considerações superficiais; bebe cerveja antes de fazer cirurgias delicadas; recusa-se a dar ouvidos aos conselhos dos outros médicos e assim por diante.
- *Um certo vendedor de carros usados é antiético*: ele oculta defeitos em seus carros; explora pessoas pobres pressionando-as a pagar preços altos por carros que sabe que são defeituosos; faz propaganda enganosa na internet e assim por diante.

O ponto é que nós podemos, e frequentemente fazemos isso, fundamentar nossos juízos éticos com boas razões. Assim, não parece correto dizer que não são passíveis de prova, como se fossem nada mais do que "meras opiniões". Se uma pessoa tem boas razões para seus julgamentos, então ela não está *meramente* dando "suas opiniões". Pelo contrário, pode estar fazendo um julgamento com o qual qualquer pessoa razoável teria de concordar.

Se podemos, algumas vezes, dar boas razões para nossos juízos morais, o que sustenta a impressão persistente de que eles "não são passíveis de prova"? Há duas razões pelas quais o argumento da possibilidade de prova parece melhor do que é.

Primeiro, há uma tendência em focar a atenção somente nas questões morais mais difíceis. A questão do aborto, por exemplo, é uma questão enormemente difícil e complicada. Se nós pensamos somente em questões como *essa*, é fácil acreditar que é impossível "prova" na ética. O mesmo poderia ser dito de outras ciências. Há muitas questões complicadas em que os físicos não podem se pôr de acordo. Se focarmos nossa atenção inteiramente *nelas*, podemos concluir eu não há "prova" em física. Mas, naturalmente, há muitas questões mais simples em física que podem ser provadas e em relação às quais todos os físicos competentes concordam. Similarmente, na ética, há muitas questões, muito mais simples do que o aborto, sobre as quais todas as pessoas razoáveis têm de concordar.

Segundo, é fácil confundir duas questões que são realmente muito diferentes:

1. Provar que uma opinião é correta
2. Persuadir alguém a aceitar sua prova

Suponha que você esteja discutindo uma questão moral com um amigo. Você tem razões perfeitamente cogentes em apoio a sua posição, ao passo que ele não tem boas razões ao seu lado. Ainda mais, ele se recusa a aceitar a sua lógica e continua a insistir que está correto. Essa é uma experiência comum, mesmo frustrante. Você pode ser tentado a concluir que é impossível provar que está certo. Porém, isso seria um engano. A sua prova pode ser impecável. O problema pode ser que o seu amigo esteja sendo teimoso. (Naturalmente, essa não a *única* explicação do que está acontecendo, mas é uma explicação possível.) A mesma coisa pode acontecer em qualquer tipo de discussão. Você pode argumentar sobre desenho inteligente *versus* evolução e a outra pessoa pode ser não razoável. No entanto, isso não significa necessariamente que alguma coisa está errada com seus argumentos. Alguma coisa pode estar errada com a outra pessoa.

CONCLUSÃO

Nós examinamos dois dos argumentos mais importantes em apoio ao ceticismo moral e vimos que esses argumentos não são bons. O ceticismo moral ainda poderia ser verdadeiro, mas, se fosse, argumentos melhores teriam de ser encontrados. Provisoriamente, ao menos, temos de concluir que o ceticismo moral não é, olhado de perto, tão plausível quanto tínhamos pensado.

O objetivo desse exercício, contudo, foi ilustrar o processo de avaliar argumentos filosóficos. Nós podemos resumir o que aprendemos sobre avaliar argumentos deste modo:

1. Argumentos são apresentados para dar apoio a uma teoria ou ideia. Uma teoria filosófica pode ser vista como aceitável somente se houver bons argumentos a seu favor.
2. Um argumento é bom somente se suas premissas são verdadeiras e a conclusão segue logicamente delas.
    a) Uma conclusão "segue das" premissas quando ocorre o seguinte: *se* as premissas forem verdadeiras, então, a conclusão teria de ser verdadeira também. (Um modo alternativo de dizer a mesma coisa: uma conclusão segue das premissas quando é impossível para as premissas serem verdadeiras e a conclusão falsa, ao mesmo tempo.)
    b) Uma conclusão pode seguir de premissas mesmo se elas forem, de fato, falsas.
    c) Uma conclusão pode ser verdadeira e ainda assim não seguir de um conjunto dado de premissas.
3. Portanto, na avaliação de um argumento, nós temos duas questões *separadas*. As premissas são verdadeiras?; e, a conclusão segue delas?
4. É importante evitar dois enganos comuns. Devemos ser cuidadosos para manter os argumentos separados e, então, não escorregar de um ao outro, desse modo confundindo questões diferentes. E não devemos pensar que um argumento é mais forte do que é porque acorre de concordarmos com sua conclusão. Acima de tudo, devemos lembrar que, se um argumento é ruim, isso não significa que a conclusão tenha de ser falsa – isso significa somente que *esse* argumento não contribui em nada para mostrar que a conclusão é verdadeira.

3
O utilitarismo

John Stuart Mill

Na história da filosofia moral, o nome de John Stuart Mill (1806-1873) está ligado, inevitavelmente, com o de Jeremy Bentham (1748-1832). Poucos filósofos combinaram teoria e prática com tanto sucesso quanto Bentham. Um rico londrino, ele estudou direito, mas nunca o praticou. Em vez disso, dedicou-se a escrever e a trabalhar por reformas sociais. Ele se tornou o líder de um grupo de filósofos radicais conhecidos como benthamitas, que lutavam por causas como a reforma das prisões e por restrições ao uso do trabalho infantil. Bentham foi um membro efetivo do *establishment* britânico e quase todas as propostas legislativas benthamitas se tornaram leis.

Bentham estava convencido de que tanto o direito quanto a moral teriam de ser baseados em uma concepção realista dos seres humanos e não sobrenatural. A primeira sentença de seu grande livro *The Principles of Morals and Legislation* declara: "A natureza pôs a espécie humana sob o governo de dois mestres soberanos: *dor* e *prazer*." Algumas coisas nos dão prazer e outras causam dor. Esse fato fundamental explica por que nos comportamos como nos comportamos – nós buscamos prazer e evitamos a dor –, e isso explica por que julgamos algumas coisas como boas e outras coisas como más. Portanto, ele pensou, a moralidade tem de consistir em tentar trazer tanto prazer quanto possível, ao mesmo tempo lutando para minimizar a dor. Esse princípio moral último, o princípio de utilidade, requer de nós sempre a escolha da ação ou da política social que traga a maior felicidade para todos.

Um dos seguidores de Bentham foi James Mill, um destacado filósofo escocês, historiador e economista. O filho de James Mill, John Stuart, tornaria-se o advogado maior da teoria moral utilitarista da geração seguinte. James Mill, de fato, educou seu filho com isso em mente. Ele pôs o garoto a estudar grego e latim com a idade de 3 anos e, quando entrou na adolescência, John Stuart já

[*] De John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861).

estava dominando uma combinação de matérias que os britânicos chamam de "economia política". Ele tinha 26 anos quando Bentham morreu. Ele conheceu bem o velho homem. Não foi, contudo, um mero seguidor do mestre. Mill se tornou melhor do que Bentham, contribuindo com matérias que Bentham mal conhecia, como a filosofia da ciência e os fundamentos do conhecimento matemático.

Diferentemente de Bentham, os Mills não eram ricos, de forma que John Stuart ganhava sua vida no escritório da East India Company, como tinha feito seu pai. Em 1830, ele conheceu e se apaixonou por Harriet Taylor que, infelizmente, era casada e tinha três filhos. Harriet foi fiel ao seu marido até que ele morreu em 1849. Dois anos depois, ela e Mill se casaram. Com Harriet como sua companheira, Mill se tornou o líder do movimento pelos direitos das mulheres e publicou *A sujeição das mulheres* em 1869.

Os excertos seguintes são do livro de Mill, *O utilitarismo*, no qual ele desenvolve algumas das ideias básicas da teoria moral utilitarista.

II. O QUE É O UTILITARISMO?

... O credo que aceita a utilidade, ou o princípio da maior felicidade, como fundamento da moral, sustenta que as ações são corretas na medida em que elas tendem a promover a felicidade e erradas na medida em que tendem a produzir o inverso da felicidade. Por felicidade quer-se dizer prazer e ausência de dor. Por infelicidade, dor e privação de prazer. Para dar uma visão clara do padrão moral estabelecido pela teoria, é preciso dizer muito mais. Em particular, que coisas estão incluídas nas ideias de dor e de prazer e até que ponto essa é uma questão aberta. Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida sobre a qual a presente teoria da moralidade é fundamentada, a saber, que o prazer e a ausência de dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e que todas as coisas desejáveis (que são numerosas no esquema utilitarista, bem como em qualquer outro esquema) são desejáveis tanto pelo prazer inerente a elas quanto como meios para a promoção do prazer e a evitação da dor.

Atualmente, tal teoria da vida excita muitas mentes, e, entre elas, em algumas das mais estimáveis em sentimento e finalidade, desperta um desgosto inveterado. Supor que a vida não tenha (como eles assim expressam) nada mais alto do que o prazer – nenhum objeto de desejo e busca melhor e mais nobre – que eles descrevem como totalmente mediano e rasteiro, seria como uma doutrina de valor somente para suínos, aos quais os seguidores de Epicuro foram, desde o início, desdenhosamente relacionados. Os modernos apoiadores

da doutrina são ocasionalmente objeto de iguais comparações polidas por seus críticos alemães, franceses e ingleses.

Quando assim atacados, os epicuristas sempre respondiam que não eram eles, mas seus acusadores, que representavam a natureza humana de forma degradante, haja vista a acusação supor que os seres humanos só seriam capazes de prazeres dos quais os suínos eram capazes. Se a suposição fosse verdadeira, a acusação não poderia ser negada, mas, então, não seria mais uma imputação, pois, se as fontes de prazer fossem precisamente as mesmas para seres humanos e suínos, a regra de vida que seria suficientemente boa para uns seria igualmente boa para outros. A comparação da vida epicurista àquela das bestas é vista como degradante precisamente porque o prazer das bestas não satisfaz as concepções de felicidade dos seres humanos. Os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais, sendo que, quando se tornam conscientes delas, não veem qualquer coisa como felicidade, a não ser que inclua a sua satisfação. Realmente, eu não considero que os epicuristas tenham sido faltosos de algum modo no desenho de seu esquema de consequências a partir do princípio utilitarista. Para se fazer isso de uma maneira adequada, muitos elementos estoicos, bem como cristãos, precisam ser incluídos. Contudo, não há teoria epicurista da vida que não assinale aos prazeres do intelecto, dos sentimentos e da imaginação e dos sentimentos morais, valor como prazeres muito mais alto do que aqueles da mera sensação. Deve-se admitir, não obstante, que os escritores utilitaristas, em geral, situaram a superioridade dos prazeres mentais sobre os corporais, baseados em sua maior permanência, segurança, menor custo, etc., do que os primeiros – isto é, nas suas vantagens circunstanciais, em vez de na sua natureza intrínseca. Em todos esses pontos, os utilitaristas sempre provaram a sua tese, contudo, eles poderiam ter tomado o outro fundamento, que pode ser chamado mais alto, com toda consistência. É totalmente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que algumas *espécies* de prazer são mais desejáveis e mais valorosas do que outras. Seria um absurdo que, ao se considerar todas as outras coisas, a qualidade fosse considerada tanto quanto a quantidade, mas na avaliação dos prazeres se supusesse depender somente da quantidade.

Se me for perguntado o que significa a diferença da qualidade dos prazeres, ou o que torna um prazer mais valoroso do que outro, meramente como prazer, se não o ser maior em quantidade, só há uma resposta possível para isso. De dois prazeres, se houver um ao qual todos, ou a maior parte dos que tiverem experiência de ambos, derem preferência, independentemente de qualquer sentimento de obrigação moral para preferi-lo, esse será o prazer mais desejável. Se um dos dois for, por aqueles que são os mais competentemente familiarizados

com ambos, colocado muito acima do outro que eles preferem, mesmo sabendo que isso contará com uma grande quantidade de descontentes, e que não o renunciariam por qualquer quantidade que a sua natureza é capaz do outro prazer, estamos justificados a atribuir à satisfação preferida por eles uma superioridade em qualidade, de tal forma a sopesar a quantidade para torná-lo, em comparação, de menor consideração.

Agora, é um fato inquestionável que aqueles que são igualmente familiarizados com e igualmente capazes de apreciar e desfrutar de ambos dão uma preferência marcadamente superior aos costumes que empregam suas faculdades mais altas. Poucas criaturas humanas consentiriam em ser transformadas em qualquer dos animais inferiores em troca de uma promessa de permissão ao mais completo dos prazeres das bestas. Nenhum ser humano inteligente consentiria em ser um néscio, nenhuma pessoa instruída consentiria em ser ignorante, mesmo que pudessem ser persuadidos de que o néscio, o ignorante ou o mau-caráter seriam mais satisfeitos com sua sorte do que eles com a deles. Não iriam renunciar ao que possuem mais do que estes em razão da mais completa satisfação de todos os desejos que têm em comum. Se alguma vez pensaram nessa possibilidade, seria somente em casos de infelicidade extrema, quando, para escapar dela, trocariam sua sorte por quase qualquer outra, ainda que indesejável a seus próprios olhos. Um ser de faculdades superiores requer mais para ser feliz. Esse ser é capaz, provavelmente, de sofrimentos agudos maiores, aos quais é certamente suscetível em mais pontos, do que um tipo inferior. Porém, apesar dessas sujeições, ele nunca poderia realmente querer mergulhar no que sente ser um grau mais baixo de existência. Nós podemos dar qual explicação quisermos para essa falta de disposição. Podemos atribuí-la ao orgulho, um nome que é dado de forma indiscriminada a alguns dos maiores e dos mais baixos sentimentos que a espécie é capaz. Podemos atribuir isso ao amor pela liberdade e à independência pessoal, um apelo que foi, para estoicos, um dos meios mais efetivos de inculcação. Podemos apelar ao amor pelo poder ou ao amor pelo entusiasmo, ambos os quais realmente entram e contribuem para isso: mas o apelo mais apropriado é ao senso de dignidade que todos os seres humanos têm, de uma forma ou de outra, e que, para alguns, muito embora não exatamente na proporção de suas altas faculdades, é tão essencialmente parte da felicidade daqueles na qual ela é forte, que nada que conflite com ela poderia ser, a não ser momentaneamente, um objeto de desejo para eles. Quem quer que suponha que essa preferência tome lugar ao custo do sacrifício da felicidade – que o ser superior, sendo todas as circunstâncias iguais, não é mais feliz do que o inferior – confunde duais ideias bem diferentes, a saber, a de felicidade e a de

contentamento. É indisputável que o ser cujas capacidades de satisfação são baixas tem maior chance de tê-las completamente satisfeitas. Um ser altamente dotado irá sempre sentir que qualquer felicidade que procurar, tal como o mundo é constituído, é imperfeita. Porém, ele pode aprender a suportar suas imperfeições, se elas forem suportáveis. Elas não o farão invejar o ser que é realmente inconsciente das suas imperfeições somente porque este não sente o bem que qualifica tais imperfeições. É melhor ser um humano insatisfeito do que um porco satisfeito. Melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um néscio satisfeito. E se o néscio e o porco forem de uma opinião diferente, é porque eles conhecem apenas o seu próprio lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados.

Pode-se objetar que muitos dos que são capazes dos prazeres superiores, ocasionalmente, sob a influência da tentação, preterem esses prazeres em relação aos mais baixos. Porém, esse fato é absolutamente compatível com uma completa apreciação da superioridade intrínseca dos superiores. Os homens, frequentemente, por falta de firmeza de caráter, fazem a sua eleição pelo bem mais próximo, ainda que saibam ser o menos valoroso. E isso não ocorre menos quando a escolha é entre dois grupos de prazeres do que quando é entre prazeres corporais e mentais. Eles buscam satisfações sensuais, mesmo com prejuízo para a saúde, estando perfeitamente cientes de que a saúde é o bem maior. Pode-se, ainda, objetar, que muitos que começam com entusiasmo juvenil por todas as coisas nobres, conforme os anos avançam, mergulham em indolência e egoísmo. Mas, eu não acredito que aqueles que sofrem essa mudança muito comum escolham voluntariamente a descrição inferior dos prazeres e prefiram-nos aos superiores. Eu acredito que, antes de se devotarem exclusivamente a um, eles já tinham se tornado incapazes do outro. A capacidade para os sentimentos nobres é, na maioria das naturezas, uma planta muito tenra, facilmente morta, não somente por influências hostis, por mera falta de sustento. E, na maioria das pessoas jovens, ela morrerá rapidamente se as ocupações a que se dedicarem em sua posição na vida, bem como a sociedade na qual foram jogados, não forem favoráveis para manter tal alta capacidade em exercício. Os homens perdem suas altas aspirações à medida que perdem seus gostos intelectuais porque não têm tempo ou oportunidade para cultivá-las. Eles se entregam a prazeres inferiores, não porque deliberadamente os preferem, mas porque, ou são os únicos a que têm acesso, ou os únicos que são capazes de desfrutar de maneira mais longa. Pode-se questionar se qualquer um que tenha sido igualmente suscetível a ambas as classes de prazer alguma vez preferiu, calma e conscientemente, os mais baixos, ainda que muitos, em todas as idades, tenham deslizado em uma tentativa ineficaz de combinar ambos.

Desse veredito dos únicos juízes competentes, eu entendo que não possa haver apelo. Em relação à questão sobre qual dos dois prazeres é mais valoroso ter, ou sobre qual dos dois modos de existência é o mais gratificante para os sentimentos, à parte seus atributos morais e suas consequências, o julgamento daqueles que são qualificados pelo conhecimento de ambos, ou, se discordarem, daquele da maioria dentre eles, tem de ser admitido como final. E deve haver menos hesitação para aceitar esse julgamento a respeito da qualidade dos prazeres, visto não haver outro tribunal para se referir, mesmo em relação à questão da quantidade. Quais meios há para determinar qual é a mais aguda de duas dores, ou a mais intensa de duas sensações prazerosas, exceto a eleição geral daqueles que estão familiarizados com as duas? Nem as dores e nem os prazeres são homogêneos, sendo que a dor é sempre heterogênea em relação ao prazer. Quem pode decidir se um prazer particular é mais valoroso de se buscar ao custo de uma dor particular, exceto os sentimentos e o julgamento dos experientes? Quando, portanto, tais sentimentos e julgamento declaram que os prazeres derivados das altas faculdades são preferíveis, *em espécie*, à parte a questão da intensidade a que é suscetível, àqueles de natureza animal, desconectados das altas faculdades, têm, nessa matéria, a mesma competência.

Eu demorei-me nessa questão como sendo uma parte necessária de uma concepção perfeitamente justa da utilidade ou da felicidade, consideradas como a regra diretiva da conduta humana. Mas isso não implica uma condição indispensável para aceitar o padrão utilitarista, pois tal padrão não é a maior felicidade do agente, mas simplesmente a maior quantidade de felicidade. E, mesmo sendo possível duvidar se um nobre caráter é sempre mais feliz por sua nobreza, não pode haver dúvida de que ele torna outras pessoas mais felizes, e que o mundo em geral é um imenso ganhador com isso. O utilitarismo, portanto, somente pode atingir os seus fins pelo cultivo geral da nobreza de caráter, ainda que cada indivíduo somente seja beneficiado pela nobreza dos outros, e o seu benefício, tanto quanto a felicidade envolvida, seja uma pura dedução de tal benefício. Contudo, a simples enunciação de tal absurdo torna a refutação supérflua.

De acordo com o princípio da maior felicidade, como explicado, o fim último, em referência ao qual e em razão do qual todas as outras coisas são desejáveis (quer estejamos considerando nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta, tanto quanto possível, de dor, e tão rica quanto possível de gozos, tanto em relação à quantidade quanto à qualidade. O teste de qualidade, a regra de sua medição em relação à quantidade, é a preferência sentida por aqueles que, tendo a oportunidade de experimentá-la, ao que se

deve adicionar os seus hábitos de autoconsciência e auto-observação, são os mais bem equipados com os meios de comparação. Sendo esse o fim da ação, de acordo com a opinião utilitarista, é, também, necessariamente, o padrão da moralidade, a qual pode ser propriamente definida como as regras e os preceitos para a conduta humana, e cuja observância uma existência tal como definida possa ser, na maior medida possível, assegurada a toda a humanidade. E não somente a ela, mas, à medida que a natureza das coisas admitir, a toda a criação senciente ...

Eu tenho de repetir que os críticos do utilitarismo muitas vezes fazem justiça ao reconhecer que a felicidade que forma o padrão utilitarista do que é correto na conduta não é a felicidade do próprio agente, mas aquela de todos os envolvidos. No julgamento entre a sua felicidade e a dos outros, o utilitarismo requer que a pessoa seja tão estritamente imparcial como um expectador desinteressado e benevolente. Na regra de ouro de Jesus de Nazaré, nós lemos o espírito completo da ética da utilidade. Fazer aos outros o que gostaria que lhe fizessem e amar o seu próximo como a si mesmo constitui o ideal de perfeição da moralidade utilitarista. Como um meio de fazer a abordagem mais próxima desse ideal, a utilidade envolveria, primeiro, que as leis de arranjos sociais deveriam pôr a felicidade, ou (como se pode chamar falando praticamente) o interesse, de todo indivíduo, tanto quanto possível, em harmonia com o interesse de todos e, segundo, que a educação e a opinião, que tem um grande poder sobre o caráter humano, deveriam ser usadas como um poder para estabelecer na mente de cada indivíduo uma associação indissolúvel entre a sua própria felicidade e o bem do todo. Especialmente entre sua própria felicidade e a prática de tais modos de conduta, negativos e positivos, que a felicidade universal prescreve. De tal forma que ele não seja capaz de conceber a possibilidade da felicidade para ele mesmo, de forma consistente, com condutas opostas ao bem geral, e também que um impulso direto para promover o bem geral possa estar em todo indivíduo como um dos motivos habituais de ação. Além disso, os sentimentos conectados com isso podem preencher um lugar grande e proeminente na existência senciente de todo ser humano. Se os críticos da moralidade utilitarista representarem-na em suas mentes nesse seu verdadeiro caráter, eu desconheço qualquer recomendação que pudesse ser feita por outra moralidade que eles possivelmente sustentem. O que de mais bonito ou maior desenvolvimento da natureza humana se poderia supor que qualquer outra moralidade sustentaria, ou em que cursos de ação não acessíveis ao utilitarismo tais sistemas se assentam para dar efeitos aos seus mandamentos...

IV. DE QUE TIPO DE PROVA É SUSCETÍVEL O PRINCÍPIO DE UTILIDADE

Já foi observado que questões de fins últimos não admitem prova, na acepção ordinária do termo. Ser incapaz de prova argumentativa é comum a todos os primeiros princípios, tanto às premissas primeiras de nosso conhecimento quanto àquelas de nossa conduta. Contudo, as primeiras, sendo questões de fato, podem ser objeto de um apelo direto às faculdades que julgam fatos – nomeadamente, nossos sentidos e nossa consciência interna. Pode ser feito um apelo às mesmas faculdades em relação a fins práticos? Ou por que outra faculdade se os conhece?

Questões sobre fins, em outras palavras, são questões sobre que coisas são desejáveis. A doutrina utilitarista é que a felicidade é desejável e é a única coisa desejável como um fim em si, sendo outras coisas somente desejáveis como meios para tal fim. O que se deve exigir dessa doutrina – que condições se exige que a doutrina cumpra – para que suas pretensões se tornem aceitáveis?

A única prova que pode ser dada de que um objeto é visível é que as pessoas realmente o veem. A única prova de que um som é audível é que as pessoas o ouvem, e assim em relação às outras fontes de nossa experiência. Da mesma maneira, assim eu entendo, a única evidência que é possível produzir de que alguma coisa é desejável é que as pessoas realmente a desejam. Se o fim que a doutrina utilitarista propõe para si mesma não fosse, na teoria e na prática, reconhecida como um fim, nada poderia convencer pessoa alguma de que é assim. Não se pode dar a razão pela qual a felicidade geral é desejável, exceto que cada pessoa, tanto quanto acredita que ela seja atingível, deseja sua própria felicidade. Isso, contudo, sendo um fato, nós temos não somente toda a prova que o caso admite, mas tudo o que é possível exigir, de que a felicidade é um bem: que a felicidade de cada pessoa é um bem para aquela pessoa e que, portanto, a felicidade geral é um bem para o agregado de todas as pessoas. A felicidade justificou-se como *um* dos fins da conduta e, consequentemente, como um dos critérios da moralidade.

Contudo, só por esse meio ela ainda não provou ser o critério único. Para fazer isso, pareceria necessário, pela mesma regra, mostrar não somente que as pessoas desejam a felicidade, mas que elas nunca desejam qualquer outra coisa. Ora, é manifesto que elas desejam coisas que, na linguagem comum, são decididamente distintas da felicidade. Elas desejam, por exemplo, a virtude e a ausência de vício, não menos realmente do que desejam o prazer e a ausência de dor. O desejo da virtude não é universal, mas é um fato autêntico, como o desejo da felicidade. Então, os oponentes do padrão utilitarista julgam que têm

direito de inferir outros fins, ao lado da felicidade, para a ação humana, e que a felicidade não é o padrão de aprovação ou desaprovação.

Não obstante, a doutrina utilitarista nega que as pessoas desejam virtude ou afirma que a virtude não é uma coisa a ser desejada? Exatamente o inverso. Ela mantém não somente que a virtude é para ser desejada, mas que é para ser desejada de forma desinteressada, por ela mesma. Qualquer que seja a opinião dos moralistas utilitaristas em relação às condições originais pelas quais a virtude é tornada virtude, ainda que eles possam acreditar (como acreditam) que ações e disposições são as únicas coisas virtuosas, porque promovem outro fim que não a virtude, ainda que isso seja assim e sendo decidido o que *é* virtuoso a partir de considerações dessa descrição, eles não somente colocam a virtude no centro das coisas que são boas como meios para o fim último, mas também reconhecem como um fato psicológico a possibilidade de ela ser, para o indivíduo, um bem em si mesma, sem ter em vista qualquer outro fim. Sustentam, ainda, que a mente não está em um estado correto, não está em um estado confortável para a utilidade, não está em um estado mais favorável para a felicidade geral, a menos que ame a virtude dessa maneira – como uma coisa desejável em si mesma, ainda que, no âmbito individual, ela possa não produzir aquelas outras consequências desejáveis que tende a produzir e em razão do que se sustenta que ela é virtude. Essa opinião não é, no seu mais baixo grau, algo que parta do princípio da felicidade. Os ingredientes da felicidade são muito variados, sendo cada um desejável em si mesmo, e não somente quando considerados na forma de um agregado. O princípio da felicidade não significa que qualquer prazer dado, como a música, por exemplo, ou alguma ausência de dor, como a saúde, devam ser vistos como meios para um coletivo chamado felicidade, de modo a serem desejados sob esse viés. Eles são desejados e desejáveis em e por si mesmos; ao lado de serem meios, são partes de um fim. A virtude, de acordo com a doutrina utilitarista, não é, natural e originalmente, parte de um fim, mas é capaz de se tornar tal coisa. Naqueles em que o amor é desinteressado, ele assim se tornou, sendo desejado e querido não como um meio para a felicidade, mas como parte de sua felicidade.

Para ilustrar isso melhor, podemos relembrar que a virtude não é a única coisa que é, originalmente, um meio, e que, se não fosse um meio para alguma outra coisa, seria e permaneceria indiferente, mas que, por associação com o que é um meio para, devém desejável por si mesma, e isso, ademais, com a maior intensidade. Por exemplo, o que nós poderíamos dizer do amor pelo dinheiro? Não há nada originariamente mais desejável no dinheiro do que a respeito de qualquer amontoado de pedras brilhantes. O seu valor é somente aquele das coisas que ele pode comprar, o desejo por outras coisas que não ele

mesmo, a saber, para o que ele é um meio de pagamento. Ainda assim, o amor pelo dinheiro não somente é uma das maiores forças que movem a vida humana, mas, em muitos casos, ele é desejado em e por si mesmo. O desejo de possuí-lo é, por vezes, maior do que o desejo de usá-lo e vai crescendo quando todos os desejos que apontam para fins para além dele são englobados por ele, são renegados. Pode, então, ser verdadeiramente dito que o dinheiro é desejado não em razão de um fim, mas como parte de um fim. De um meio para a felicidade, ele se tornou o principal ingrediente da concepção de felicidade individual. O mesmo pode ser dito da maioria dos grandes objetos da vida humana – o poder, por exemplo, ou a fama, exceto que para cada um destes há uma certa dose de prazer imediato anexado, ou que, ao menos, parece ter a verossimilhança de ser naturalmente inerente a eles. Uma coisa que não pode ser dita do dinheiro. Entretanto, a atração natural mais forte pelo poder e pela fama se deve à imensa ajuda que eles dão para a obtenção de nossos outros desejos. É a associação forte, assim gerada entre eles e todos os nossos objetos de desejo, que dá ao desejo direto deles a intensidade que frequentemente assume, de tal forma que, em alguns caracteres, ultrapassam em força todos os outros desejos. Nesses casos, os meios se tornaram parte do fim e uma parte mais importante do que qualquer outra coisa que seja meio para outra coisa. O que fora desejado como um instrumento para a obtenção da felicidade tornou-se desejado por si mesmo. Ser desejado por si mesmo é, porém, ser desejado como *parte* da felicidade. A pessoa torna-se feliz, ou pensa que se torna feliz, pela sua mera posse, e é feita infeliz pela falha em obtê-lo. O desejo dele não é uma coisa diferente do que o desejo pela felicidade, não mais do que o amor pela música ou o desejo de saúde. Eles estão incluídos na felicidade. Eles são alguns dos elementos dos quais o desejo de felicidade é feito. Felicidade não é uma ideia abstrata, mas um todo concreto, sendo essas algumas de suas partes. O padrão utilitarista sanciona e aprova que seja desse modo. A vida seria uma coisa pobre, muito mal provida de fontes de felicidade, se não houvesse essa provisão da natureza, pela qual coisas originalmente indiferentes, mas que levam à felicidade ou que com ela são associadas, como a satisfação de nossos desejos primitivos, se tornam, em si mesmas, fontes de prazeres mais valiosos do que os prazeres primitivos, tanto em permanência no espaço da existência humana que são capazes de cobrir quanto mesmo em intensidade.

A virtude, de acordo com a concepção utilitarista, é um bem dessa descrição. Não há um desejo original por ela ou um motivo, salvo que ela conduz ao prazer e, especialmente, à proteção da dor. Entretanto, por meio da associação assim formada, ela pode ser sentida como um bem em si e ser desejada como tal com tão grande intensidade como qualquer outro bem. E com essa diferença

entre ela e o amor pelo dinheiro, pelo poder e pela fama: que tudo isso podem tornar, e frequentemente tornam, o indivíduo nocivo para os outros membros da sociedade à qual pertence, ao passo que não há nada que o faça mais abençoado para os outros do que o cultivo do amor desinteressado pela virtude. Consequentemente, o padrão utilitarista, ainda que tolere e aprove aqueles outros desejos adquiridos, até o ponto para além do qual eles seriam mais danosos para a felicidade geral do que seus promotores, aprecia e requer o cultivo do amor pela virtude com a maior força possível, como estando acima de todas as coisas no que concerne à felicidade geral.

Resulta das considerações precedentes que, na realidade, nada é desejado exceto a felicidade. Seja o que for desejado de outro modo que não como um meio para alguma coisa mais, que é em última análise a felicidade, é desejado em si mesmo como parte da felicidade e não é desejado por si mesmo até que tal tenha se tornado, ou seja, parte da felicidade.

4

Utilitarismo e integridade

Bernard Williams

O utilitarismo é a teoria segundo a qual nós devemos sempre tentar maximizar a felicidade. É difícil argumentar contra o valor de ser feliz, no entanto, os críticos são rápidos em apontar que nós valoramos também outras coisas.

Sir Bernard William (1929-2003), um dos maiores críticos do utilitarismo, lecionou tanto na Cambridge University quanto na Oxford University. Nessa seleção ele considera dois testes diferentes para a teoria utilitarista.

---

(1) George, que recém obteve seu Ph.D. em química, encontra dificuldades extremas para conseguir um emprego. Ele não é muito robusto em saúde, o que diminui o número de empregos que ele poderia estar apto a desempenhar satisfatoriamente. Sua esposa tem de trabalhar fora para apoiá-lo, o que por si só causa uma dose de tensão, visto eles terem crianças pequenas e problemas graves para tomar conta delas. Os resultados de tudo isso, especialmente para as crianças, são danosos. Um químico mais velho, que sabe dessa situação, diz que pode conseguir para George um emprego pago decentemente em certo laboratório que faz pesquisa em guerras biológicas e químicas. George diz que não pode aceitar o emprego porque se opõe a esse tipo de guerra. O velho homem diz que não está muito interessado nisso e que, afinal, a recusa de George não fará com que o emprego e o laboratório desapareçam. Mais ainda, sabe que se George recusar o emprego, este será dado a um contemporâneo de faculdade de George que não seja inibido por qualquer escrúpulo e que, provavelmente, se exigido, fará a pesquisa com mais zelo do que George. Realmente, não é somente a preocupação com George e a sua família, mas (para falar franca e confiden-

---

Texto extraído de Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism", *Utilitarianism: For and Against,* Cambridge University Press, 1973. Reproduzido com a permissão da Cambridge University Press.

cialmente) também uma preocupação com o excesso de zelo do outro químico, o que levou o velho homem a oferecer e a usar de sua influência para conseguir o emprego para George... A esposa de George, a quem ele é profundamente ligado, tem uma visão segundo a qual (os detalhes de tal visão não precisam nos preocupar) não haveria nada de particularmente errado com respeito à pesquisa em guerras biológicas e químicas.* O que ele deveria fazer?

(2) Jim se encontra na praça central de uma pequena cidade da América do Sul. Contra um muro há uma fila de vinte índios, a maioria aterrorizada, alguns, desafiadores; em frente, vários homens armados e de uniforme. Um homem pesado em uma camisa cáqui manchada de suor parece ser o capitão em comando. Após um bom tempo interrogando Jim, fica estabelecido que ele estava lá por acaso, uma vez que participava de uma expedição botânica. O capitão explica que os índios são um grupo aleatório de habitantes e que, após atos recentes de protesto contra o governo, estão ali para serem mortos a fim de lembrar a outros possíveis manifestantes das vantagens de não protestarem. Porém, visto que Jim é um honorário visitante de outro país, o capitão está feliz em oferecer a ele o privilégio de poder matar um dos índios. Se Jim aceitar a oferta, como uma marca especial da ocasião, os demais índios serão soltos. Naturalmente, se recusar, então, não haveria ocasião especial, e Pedro iria fazer o que estava pronto a fazer quando Jim chegara. Matará a todos. Jim, com alguma lembrança desesperada de uma ficção de garoto de escola, imagina que se segurar uma arma, poderá parar o capitão, Pedro, bem como o resto dos soldados ameaçando-os, mas está absolutamente claro na situação que nada desse tipo funcionaria: qualquer tentativa como essa implicaria que todos os índios seriam mortos e ele também. Os homens contra o muro e os demais habitantes compreendem a situação e, obviamente, pedem a ele que aceite o que foi proposto. O que Jim deve fazer?

A esses dilemas parece-me que os utilitaristas replicariam, no primeiro caso, que George deveria aceitar o emprego e, no segundo, que Jim deveria matar o índio. Não somente os utilitaristas dariam essa resposta, mas, se a situação fosse essencialmente como as descritas e não havendo outros fatores especiais, olhariam tais respostas, parece-me, como *obviamente* corretas. Porém, muitos de nós iriam certamente ficar surpresos que a resposta para (1) fosse a mencionada e, no caso de (2), mesmo alguém que viesse a pensar que, talvez, aquela fosse a resposta, poderia ficar pensando se ela seria obviamente a resposta. E não é somente uma questão de correção ou obviedade das respostas. É também uma questão de que tipo de consideração está em jogo para encontrar a resposta. Um aspecto do utilitarismo é que ele elimina um tipo de consideração que

* N. de R.: do inglês, *chemical and biological warfare*.

para outros faz diferença em relação ao que eles sentem sobre tais casos: uma consideração envolvendo a ideia, como nós podemos primeira e muito simplesmente colocar, de que cada um de nós é especialmente responsável pelo que *nós* fazemos, em vez de pelo que outras pessoas fazem. Essa é uma ideia muito estreitamente conectada com o valor da integridade. Suspeita-se, frequentemente, que o utilitarismo, ao menos em suas formas diretas, torna a integridade um valor mais ou menos ininteligível. Eu tentarei demonstrar que essa suspeita é correta. Naturalmente, mesmo que fosse correta, não necessariamente se seguiria que nós deveríamos rejeitar o utilitarismo. Talvez, como os utilitaristas algumas vezes sugerem, nós deveríamos simplesmente esquecer a integridade em favor de coisas como a preocupação com o bem geral. No entanto, se eu estiver correto, nós não podemos fazer isso simplesmente, visto que a razão pela qual o utilitarismo não pode entender a integridade é que ele não pode coerentemente descrever as relações entre os projetos dos homens e suas ações.

DUAS ESPÉCIES DE EFEITOS REMOTOS

Muito do que nós temos a dizer sobre essa questão será sobre as relações entre meus projetos e os projetos das outras pessoas. Porém, antes que tratemos disso, devemos primeiro perguntar se estamos aceitando de forma muito apressada qual seria a resposta utilitarista aos dilemas. Em termos de efeitos mais diretos das possíveis decisões, não parece haver muita dúvida sobre a resposta em qualquer dos casos. Porém, poderia ser dito que os termos mais remotos ou os contrapesos dos efeitos menos evidentes poderiam entrar na balança utilitarista. Desse modo, pode ser invocado o efeito em George da tomada de decisão sobre o emprego, ou os seus efeitos em outros que poderiam saber de sua decisão. A possibilidade de haver trabalhos mais benéficos no futuro, em relação aos quais ele poderia ser barrado ou desqualificado, poderia ser mencionada e assim por diante. Tais efeitos – em particular possíveis efeitos sobre o caráter do agente e efeitos no público mais amplo – são frequentemente invocados pelos escritores utilitaristas que tratam de problemas sobre mentir ou quebrar promessas, sendo que considerações similares poderiam ser aqui invocadas.

Há uma observação muito geral que é importante fazer sobre argumentos desse tipo. A certeza que se liga a essas hipóteses sobre efeitos possíveis é, em geral, muito baixa. Em alguns casos, realmente, a hipótese invocada é tão implausível que ela dificilmente passaria se não estivesse sendo usada para transmitir a resposta moral respeitável, como na fantasia regular de que um dos efeitos de alguém dizer uma mentira em particular enfraquece a disposi-

ção do mundo em seu todo de dizer a verdade. As demandas sobre certeza ou probabilidade dessas crenças como crenças sobre ações particulares são muito mais suaves do que seriam a respeito de crenças que favorecem um curso não convencional. Pode-se dizer que isso é como deveria ser, visto que a presunção tem de ser em favor do curso convencional: porém, isso dificilmente significaria uma resposta *utilitarista*, a menos que o utilitarismo já tivesse decolado na direção de simplesmente não aplicar as consequências ao ato em particular.

Deixando de lado esse ponto de vista muito geral, eu quero considerar agora dois tipos de efeito que são frequentemente invocados em conexão com esses casos imaginários. A atitude ou tom envolvido na invocação desses efeitos pode, algumas vezes, parecer peculiar, mas tal tipo de peculiaridade cedo se torna familiar nas discussões utilitaristas e realmente pode ser algo realizador reter um sentido disso.

Primeiro, há o efeito psicológico no agente. Nossa descrição não tomou tanto em consideração como George e Jim ficarão depois de tomarem um curso de ação ou outro. Pode ser dito que, se eles tomarem o curso de ação que, em um primeiro momento, parece ser o utilitarista, os efeitos neles serão de fato ruins o suficiente e extensos o suficiente para cancelar as vantagens utilitaristas iniciais de tal curso. Agora, há uma versão desse efeito na qual, para um utilitarista, alguma confusão tem de estar envolvida, qual seja, aquela na qual o agente se sente mal, suas condutas e relações subsequentes são mutiladas, e assim por diante, *porque ele pensa que fez a coisa errada* – pois, se a balança de efeitos fosse como parecia ser *antes* de invocar esse efeito, então ele não teria (de um ponto de vista utilitarista) feito a coisa errada. Desse modo, aquela versão do efeito, para um agente utilitarista e racional, possivelmente não poderia fazer qualquer diferença para a determinação do certo e do errado. No entanto, talvez, ele não seja um agente completamente racional e esteja disposto de tal forma a ter maus sentimentos, seja lá o que decidir fazer. Ora, tais sentimentos, que são, sob um ponto de vista estritamente utilitarista, irracionais – nada, um utilitarista diria, é obtido por tê-los – não podem, consistentemente, ter qualquer peso significativo em um cálculo utilitarista. Eu irei considerar, em breve, um argumento que sugere que eles não devem ter peso algum. Mas, o utilitarista poderia razoavelmente dizer que tais sentimentos não devem ser encorajados, mesmo que aceitemos sua existência, e que dar a eles muito peso é encorajá-los. Ou, no melhor dos casos, mesmo que eles fossem diretamente e sem qualquer desconto postos no cálculo, seu peso teria de ser pequeno: eles são, afinal (e no melhor dos casos), os sentimentos de um homem.

Essa consideração parece ter força particular no caso de Jim. No caso de George, seus sentimentos representam uma grande proporção do que deve ser

pesado e são mais relacionados em caráter com outros itens no cálculo. No caso de Jim, porém, seus sentimentos parecem ser de muito pouco peso comparada com outras coisas que estão em jogo. Há um apelo poderoso e reconhecido que pode ser feito sobre esse ponto, a saber, o de que a recusa de Jim em fazer o que lhe foi pedido seria uma espécie de escrúpulo autoindulgente. ... Se ele não vê [a situação] de um ponto de vista utilitarista, ele não verá sua resistência ao convite e os sentimentos desprazerosos que associa com a aceitação *somente* como experiências desagradáveis a ele. Ele imagina, antes, que sejam expressões emocionais de um pensamento de que aceitar seria errado. Ele poderia ser demandado, por derradeiro, a considerar se está certo e se, de fato, é completamente sério em pensar isso. Porém, a asserção segundo a qual ele está sendo um escrupuloso autoindulgente não irá por si mesma responder à questão ou, mesmo, ajudar a respondê-la, visto que diz essencialmente para ele olhar seus sentimentos apenas como experiências desprazerosas suas, e ele não pode, fazendo isso, responder à questão que lhe colocam quando não são assim vistos, mas sim como indicação do que ele pensa que é certo e errado. Se ele se voltar completamente ao ponto de visa utilitarista, então, naturalmente, olhará esses sentimentos apenas como experiências desprazerosas dele. E, a menos que Jim – enfim – passe a vê-los sob essa luz, não há nada para o apelo fazer, visto que, *naturalmente,* seus sentimentos, assim vistos, praticamente não têm peso algum em relação às outras coisas em consideração. O apelo ao "escrúpulo" não é um argumento que adicione algo às considerações até agora negligenciadas. Ao contrário, é um convite a considerar a situação e os sentimentos próprios de um ponto de vista utilitarista.

A razão pela qual o apelo ao escrúpulo pode ser tão inquietante e que alguém possa ficar enervado pela sugestão de autoindulgência ao ir contra considerações utilitaristas não é que sejamos utilitaristas que estão incertos que valor utilitarista anexar a nossos sentimentos morais, mas que nós somos, ao menos parcialmente, não utilitaristas e não podemos olhar nossos sentimentos morais meramente como objetos de valor utilitarista. Porque nossas relações com o mundo são parcialmente dadas por tais sentimentos, e devido a um senso do que nós podemos ou não podemos "viver com", olhar tais sentimentos de um ponto de vista puramente utilitarista, quer dizer, como ocorrendo fora do nosso eu moral, é perder o sentido da identidade moral própria; perder, no sentido mais literal, a sua integridade. ...

5
A máquina de experiências

Robert Nozick

Robert Nozick (1938-2002) foi Joseph Pellegrino University Professor of Philosophy na Harvard Universiy. As seleções seguintes são de seu livro *Anarquia, estado e utopia*, uma defesa brilhante e divertida do governo mínimo. Nesse excerto, Nozick usa um experimento mental para explorar questões sobre o que importa para nós *para além do que nossas experiências são*. Como nós respondemos a essas questões trará luz sobre a ética do uso de drogas, de ver televisão e, talvez, mesmo sobre dormir tarde.

... Suponha que houvesse uma máquina que poderia lhe dar qualquer experiência que você desejasse. Neuropsicólogos de primeiríssima poderiam estimular o seu cérebro de tal forma que você poderia pensar e sentir que estaria escrevendo uma grande novela, ou fazendo um amigo, ou lendo um livro interessante. Todo o tempo você estaria flutuando em um tanque, com eletrodos ligados ao seu cérebro. Você iria se plugar a essa máquina por toda a vida, pré-programando as suas experiências de vida? Se você estiver preocupado em perder experiências desejáveis, nós podemos supor que empresas de negócios pesquisaram totalmente as vidas de muitos outros. Você pode selecionar e escolher de sua grande livraria ou miscelânea de tais experiências, selecionando as suas experiências de vida para, digamos, os próximos dois anos. Depois de passados dois anos, você terá dez minutos, ou dez horas, fora do tanque, para selecionar as experiências dos seus *próximos* dois anos. Naturalmente, quando estiver no tanque, você não saberá que está lá. Pensará que tudo realmente está acontecendo. Outros poderão também se plugar para ter as experiências que quiserem, de tal forma que não haverá necessidade de estar desplugado para atendê-los. (Ignore problemas

---

Extraído de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974). Reproduzido com a permissão de Basic Books, uma divisão da Perseus Books, L.L.C.

como quem atenderá as máquinas se todo mundo se plugar.) Você se plugaria? *O que mais poderia importar para nós para além de como nossa vida é sentida a partir de dentro?* Você também não deveria se refrear por causa dos poucos momentos de aflição entre quando decidiu e o momento em que é plugado. O que é um momento de aflição comparado a toda uma vida de bem-aventurança (se isso for o que você escolheu) e por que sentir qualquer aflição se a sua decisão *é* a melhor?

O que mais importa para nós para além de nossas experiências? Primeiro, nós queremos *fazer* certas coisas e não somente ter a experiência de fazê-las. No caso de certas experiências, é somente porque nós queremos primeiro fazer as ações das quais nós queremos as experiências de fazê-las, ou o pensamento de que nós as fizemos. (Porém, *por que* nós queremos fazer as atividades em vez de meramente experimentá-las?) Uma segunda razão para não se plugar é que nós queremos *ser* de um certo modo, ser um certo tipo de pessoa. Alguém flutuando em um tanque é uma gota indeterminada. Não há resposta à questão de como é uma pessoa que por muito tempo esteve no tanque. Ela é corajosa, amável, inteligente, espirituosa, adorável? Não é o caso de que seja, meramente, difícil dizer; é que não há como ela ser. Plugar-se em máquina é uma espécie de suicídio. Parecerá, para alguém enganado por uma imagem, que nada do que nós somos pode importar mais do que aquilo que fica refletido em nossas experiências. Porém, deveria causar surpresa que aquilo que *nós somos* seja importante para nós? Por que deveríamos ter preocupação somente com o modo como nosso tempo é preenchido, mas não com o que nós somos?

Em terceiro lugar, plugar-se em uma máquina de experiências limita-nos a uma realidade feita pelo homem, a um mundo não profundo ou não mais importante do que aquele que pessoas podem construir. Não é contato *real* com qualquer realidade profunda, ainda que a experiência dela possa ser simulada. Muitas pessoas desejam ficar abertas para tal contato e para um mergulho de significação profunda. Isso esclarece a intensidade do conflito sobre drogas psicoativas, que alguns veem como meras máquinas de experiência locais e outros veem como um caminho para uma realidade mais profunda. O que alguns vêem como uma rendição à máquina de experiências, outros veem como algo que segue de uma das razões para *não* se render.

Nós aprendemos que alguma coisa importa para nós para além da experiência, imaginando uma máquina de experiências e, então, imaginando que não a usaríamos. Nós podemos continuar a imaginar uma sequência de máquinas, cada uma desenhada para resolver faltas sugeridas pelas máquinas anteriores. Por exemplo, visto que as máquinas de experiências não satisfazem o nosso desejo de *ser* de um certo modo, imagine uma máquina de transformação

que nos transforma em qualquer tipo de pessoa que nós gostaríamos de ser (compatível com o permanecer nós mesmos). Certamente, não se usaria a máquina de transformação para se tornar como o desejado e, logo a seguir, plugar na máquina de experiências! Assim, alguma coisa a mais importa para as experiências de alguém *e* para o que alguém é. A razão não é meramente que as experiências de alguém sejam desconectadas do que alguém é. Pois as máquinas de experiência podem ser limitadas a providenciar somente experiências possíveis para o tipo de pessoas plugadas nelas. Isso significa que nós queremos fazer diferença no mundo? Considere, então, a máquina de resultados, que produz no mundo qualquer resultado que você produziria e injeta o seu vetor de *input* em qualquer atividade conjunta. O que é mais perturbador sobre essas máquinas é elas viverem nossas vidas por nós. É despropositado procurar por funções adicionais *particulares* para além da competência das máquinas de fazerem por nós? Talvez, o que desejamos seja viver (um verbo ativo) nós mesmos em contato com a realidade. (E isso, máquinas não podem fazer *por* nós.) Sem elaborar as implicações disso – o que, acredito, se conecte de forma surpreendente com aspectos sobre a vontade livre e com questões sobre causalidade do conhecimento – nós necessitamos somente perceber a complexidade da questão a respeito do que importa *para as pessoas* para além de suas experiências. ...

6

A subjetividade dos valores

J. L. Mackie

Todos concordam que a ética é subjetiva no sentido de que as pessoas têm suas crenças morais pessoais. Porém, nesta seção, John L. Mackie defende que a ética é subjetiva em um sentido muito mais radical – que, realmente, não há o certo e o errado.

Considere esta analogia: a Terra é esférica, e não plana, porque esta coisa – a Terra – tem a propriedade de ser esférica. Porém, quando alguém diz que o aborto é errado, de acordo com Mackie, não há a propriedade da incorreção que seja inerente ao aborto, em analogia com a esfericidade que adere à Terra; há somente o sentimento, ou a crença de que o aborto é errado.

Na visão de Mackie, a crença de que Abraham Lincoln é moralmente melhor do John Wilkes Booth é similar à crença de Homer Simpson de que xarope é melhor do que geleia. Homer Simpson pode gostar de xarope mais do que de geleia, mas ele não está "certo" em se sentir desse modo. Similarmente, pensa Mackie, você pode aprovar mais o presidente que libertou os escravos do que o homem que atirou nele, mas você não está "certo" em se sentir desse modo. É somente como você sente.

John L. Mackie (1917-1981) nasceu na Austrália e lecionou na University of Oxford. Esta seleção é do seu livro *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977).

A declaração dessa tese é passível de provocar uma de três reações muito diferentes. Alguns irão pensar que não somente é falsa, mas perniciosa. Eles irão vê-la como uma ameaça à moralidade e a tudo o mais que é de valor. Eles verão a apresentação de uma tal tese no que se pretende ser um livro de ética como

---

Extraído de J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1977, p. 15-17, 25-28, 29-31, 34-35, 35-39, 40, 41. Reproduzido com a permissão de Penguin Books, Ltd.

paradoxal ou mesmo odioso. Outros irão olhá-la como uma verdade trivial, quase muito óbvia para valer a pena mencionar e, certamente, muito simples para valer a pena muita argumentação. Outros, novamente, dirão que é sem sentido ou vazia, que nenhuma discussão real é levantada pela questão de se os valores são ou não são partes da textura do mundo. Porém, precisamente porque pode haver essas três reações diferentes, muito mais necessita ser dito.

A pretensão de que os valores não são objetivos não é parte da textura do mundo, significa a inclusão, não somente do bem moral que pode ser muito naturalmente equacionado com valor moral, mas também de outras coisas que podem mais facilmente ser chamadas de valor ou de desvalor moral – correção e incorreção, dever, obrigação, uma ação que é detestável e desprezível e assim por diante. Inclui também valores não morais, notadamente os estéticos, a beleza, as várias espécies de mérito artístico. Eu não irei discutir essas questões explicitamente, porém, de forma clara, muitas das considerações se aplicam à estética e aos valores morais e poderia haver até mesmo alguma implausibilidade inicial na visão que dá a um deles *status* diferente do de outro.

Visto eu estar envolvido primariamente com valores morais, a visão que estou adotando pode ser chamada de ceticismo moral. No entanto, é provável que esse nome seja mal entendido: o "ceticismo moral" pode também ser usado como um nome para qualquer das visões de primeira ordem ou, talvez, para uma mistura incoerente de ambas. Um cético moral pode ser o tipo de pessoa que diz: "toda essa conversa sobre moralidade é tolice", ele rejeita a moralidade e não tomará ciência dela. Uma tal pessoa pode estar literalmente rejeitando todos os julgamentos morais. Ela, mais provavelmente, está a fazer julgamentos morais a parti de si mesma, a expressar uma condenação moral positiva de toda aquela convencionalidade que passa por moralidade. Ou ela pode estar confundindo essas duas visões incompatíveis e dizendo que rejeita toda a moralidade quando, de fato, está rejeitando somente a moralidade particular corrente na sociedade em que cresceu. Porém, no momento, não estou preocupado com os méritos ou as falhas de tal posição. Essas são visões morais de primeira ordem, positivas ou negativas: a pessoa que adota qualquer uma delas está tomando certa posição prática, normativa. Em contraste, o que estou a discutir é uma visão de segunda ordem, uma visão sobre o *status* dos valores morais e a natureza da valoração moral, sobre onde e como eles se encaixam no mundo. Essas visões de primeira e de segunda ordem não são meramente distintas, mas completamente independentes uma da outra: alguém pode ser um cético moral de segunda ordem, sem ser cético de primeira ordem, ou o contrário disso. Um homem pode sustentar visões morais fortes, mas, na verdade, com conteúdos totalmente convencionais, acreditando que elas são simplesmente atitudes ou

políticas com relação à conduta que ele e outras pessoas sustentam. Reciprocamente, um homem pode rejeitar toda a moralidade estabelecida e ainda assim acreditar que é uma verdade objetiva ser mau ou corrupto.

O outro tipo de mal-entendido em relação ao ceticismo moral parece ser menos pernicioso do que absurdo. Como pode alguém negar que há diferença entre uma ação amável e uma cruel, ou que um homem covarde e um corajoso se comportam diferentemente ante o perigo? Naturalmente, isso é inegável, mas esse não é o ponto. As espécies de comportamento aos quais valores e desvalores morais são atribuídos são realmente parte das coisas do mundo e assim são as diferenças naturais, descritivas, entre elas, mas não, talvez, a sua diferença em valor. É um fato bruto que ações cruéis diferem de ações amáveis, de tal forma que nós podemos aprender, como de fato todos aprendemos, a distingui-las bastante bem na prática, bem como a usar as palavras "cruel" e "amável" com significados descritivos bastante claros. Porém, é também um fato bruto que ações consideradas cruéis em tal sentido descritivo devem ser condenadas? A presente questão diz respeito à objetividade específica do valor, não à objetividade em relação àquelas diferenças naturais, fatuais, na base das quais valores diferentes são assinalados. ...

PADRÕES DE AVALIAÇÃO

Um modo de sustentar a tese de que não há valores objetivos é dizer que declarações de valor não podem ser verdadeiras ou falsas. Entretanto, também essa formulação conduz a má interpretação, pois há certos tipos de declarações de valores que indubitavelmente podem ser verdadeiros ou falsos, mesmo que, no sentido que tenho em mente, não haja valores objetivos. Avaliações de muitos tipos são comumente feitas em relação a padrões acordados ou assumidos. A classificação da lã, a classificação de maçãs, a concessão de prêmios em concursos de cães pastores, exposições de flores, campeonatos de *skate* e de mergulho e mesmo a marcação de provas de exame são conduzidos em relação a padrões de qualidade ou mérito que são peculiares a cada tipo de concurso ou matéria particular, que podem ser explicitamente previstos, mas que, mesmo que não sejam explicitamente estabelecidos no momento, são entendidos bastante bem e acordados por aqueles que são reconhecidos como juízes ou especialistas em cada campo em particular. Dados quaisquer padrões suficientemente determinados, será uma questão objetiva, matéria de verdade ou falsidade, quão bem qualquer espécime particular corresponde ou não a tais padrões. Julgamentos comparativos em particular são capazes de verdade ou falsidade:

será uma questão fatual se esse cão pastor teve um desempenho melhor do que aquele outro.

O subjetivista a respeito de valores, então, não nega que possa haver avaliações objetivas em relação a padrões, como também que isso é tão possível nos campos da estética e da moral como em qualquer outro daqueles há pouco mencionados. Mais que isso, há uma distinção objetiva que se aplica a muitos entre tais campos e que ainda pode mesmo ser olhada como apresentando peculiaridade moral: a distinção entre justiça e injustiça. Em um sentido importante da palavra é um caso paradigmático de injustiça se um tribunal declara alguém culpado de uma ofensa da qual se sabe que o condenado é inocente. De forma mais geral, um veredito é injusto se ele está em desacordo com o que a lei relevante para o caso e os fatos requerem e, particularmente, se isso for conhecido pelo tribunal. Mais geralmente ainda, qualquer concurso de marcas, prêmio ou equivalente é injusto se estiver em desacordo com os padrões estabelecidos para o concurso em questão: se o desempenho de um mergulhador de fato é melhor do que o de outro, segundo os padrões aceitos para mergulho, seria injusto se o último tivesse uma marca melhor ou fosse premiado. Desse modo, a justiça ou injustiça de decisões relativas a padrões podem ser uma questão totalmente objetiva, ainda que possa haver um elemento subjetivo na interpretação ou na aplicação do padrão. Todavia, a declaração de que uma certa decisão é justa ou injusta não será objetivamente prescritiva: na medida em que pode ser simplesmente verdadeira, fica aberta a questão de se é um requerimento objetivo fazer o que é justo ou evitar o que é injusto e, igualmente, deixa em aberto a decisão prática de agir de um modo ou de outro.

Reconhecer a objetividade da justiça em relação aos padrões e julgamentos avaliativos em relação aos padrões, então, meramente muda a questão da objetividade dos valores para a dos próprios padrões. O subjetivista pode tentar defender seu ponto de vista pela insistência de que não há validade objetiva a respeito da escolha dos padrões. Ainda assim, ele pode estar claramente errado se afirma que a escolha, mesmo dos padrões mais básicos em qualquer outra área, foi completamente arbitrária. Os padrões usados no concurso de cães pastores claramente comportam alguma relação com o trabalho desses cães; os padrões para classificar maças comporta alguma relação com o que as pessoas em geral querem ou gostam a respeito de maçãs e assim por diante. No entanto, padrões não são como regras validadas por tais objetivos. A adequação dos padrões nem é completamente determinada e nem totalmente indeterminada em relação aos fins ou aos desejos especificáveis independentemente. Mas, seja o quão determinada for, a adequação objetiva dos padrões em relação aos objetivos ou aos desejos não é mais uma ameaça à negação de valores objeti-

vos do que o é a objetividade da avaliação relativa aos padrões. De fato, não é logicamente diferente da objetividade da bondade relativa aos desejos. Alguma coisa pode ser dita boa simplesmente na medida em que satisfaz ou é capaz de satisfazer a certos desejos, entretanto, a objetividade de tais relações de satisfação não é constituída em nosso senso de um valor objetivo.

IMPERATIVOS CATEGÓRICOS E HIPOTÉTICOS

Nós podemos tornar esse assunto claro pela referência à distinção kantiana entre imperativos categóricos e hipotéticos, mesmo que o que foi nomeado por ele como imperativos possa ser mais naturalmente expresso como declarações de "dever" em um modo imperativo. "Se você quer X, faça Y" (ou, "Você deve fazer Y") será um imperativo hipotético se for baseado no suposto fato de que Y é, nas circunstâncias, o único (ou o melhor) meio para X, isto é, se houver uma relação causal entre Y e X. A razão para fazer Y reside na sua conexão causal com o fim desejado, X. A obrigatoriedade é contingente em relação ao desejo. Porém, "Você deve fazer Y" será um imperativo categórico se você deve fazer Y independentemente de qualquer desejo para qualquer fim para o qual Y poderia contribuir, de tal forma que a obrigatoriedade não seria contingente em relação a qualquer desejo.

Um imperativo categórico, então, expressaria uma razão incondicional para agir no sentido de não ser contingente a qualquer desejo do agente para cuja satisfação a ação recomendada poderia contribuir como um meio – ou, mais diretamente: "Você deve dançar", se a razão suposta for simplesmente que você quer dançar ou gosta de dançar é ainda um imperativo hipotético. O próprio Kant sustenta que julgamentos morais são imperativos categóricos ou, talvez, sejam todos aplicações de um imperativo categórico, de modo que pode ser sustentado plausivelmente, ao menos, que muitos julgamentos morais contêm elementos categoricamente imperativos. Na medida em que a ética está envolvida, minha tese de que não há valores objetivos é especificamente a negação de que qualquer elemento categoricamente imperativo seja objetivamente válido. Os valores objetivos que eu estou negando seriam absolutamente diretivos da ação e não contingentemente (do modo indicado) dependentes dos desejos e das inclinações do agente.

Um outro modo de tentar esclarecer esse assunto é pela referência ao raciocínio moral ou a argumentos morais. Na prática, naturalmente, tal raciocínio é raramente explícito de forma total, todavia, suponha que nós pudéssemos tornar explícito o raciocínio que apoiasse alguma conclusão avaliativa, na qual a conclusão tivesse alguma força diretiva para a ação que não fosse contingente

em relação a desejos, finalidades ou fins escolhidos. Então, o que estou a dizer é que em algum lugar no *input* para esse argumento – talvez em uma ou mais de uma premissa, talvez em alguma parte da forma do argumento – haverá alguma coisa que não poderá ser objetivamente válida – alguma premissa que não é capaz de ser simplesmente verdadeira, ou alguma forma de argumento que não é válida como uma questão de lógica geral, cuja autoridade ou cogência não é objetiva, mas constituída por nosso escolher ou decidir pensar de certo modo.

A PRETENSÃO DE OBJETIVIDADE

Se eu fui bem-sucedido em especificar precise suficientemente os valores morais cuja objetividade eu estou a negar, minha tese pode agora parecer trivialmente verdadeira. Naturalmente, alguns irão dizer que valorar, preferir, escolher, recomendar, rejeitar, condenar, e assim por diante, são atividades humanas, de tal forma que não há necessidade de procurar por valores que são anteriores e logicamente independentes de tais atividade. Pode haver um acordo amplo em valorar, de modo que julgamentos de valor particulares não são em geral arbitrários ou isolados: eles são, em geral, coerentes com outros, ou, se não forem, podem ser criticados, razões podem ser dadas para eles e assim por diante. No entanto, se tudo o que o subjetivista estiver sustentando for que desejos, fins, objetivos e assemelhados figuram em algum lugar no sistema de razões e que não há fins ou propósitos que sejam objetivos como opostos a serem meramente intersubjetivos, então, isso pode ser concedido sem muito alarde.

Não obstante, eu não penso que isso deva ser concedido tão facilmente. Como eu disse, a tradição mais importante da filosofia moral europeia inclui a pretensão contrária, de que há valores objetivos exatamente do tipo que eu neguei. ... Kant, em particular, sustenta que o imperativo categórico não é somente categórico e imperativo, mas é objetivamente assim: na medida em que um ser racional dá a lei moral para si mesmo, a lei que ele assim faz é determinada e necessária. Aristóteles começa a *Ética a Nicômaco* dizendo que o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem e que a ética é parte da ciência que ele chama "política", cujo objetivo não é o conhecimento, mas a prática. Apesar disso, ele não duvida de que possa haver *conhecimento* do que é bom para o homem, nem, uma vez que ele identificou isso como o bem-estar ou a felicidade, *eudaimonia*, que a felicidade pode ser conhecida, racionalmente determinada. E, ainda, é claro que ele pensa que a felicidade é intrinsecamente desejável e não somente boa porque é desejada de fato pelos homens. ... Mesmo a ética do sentimento de Hutcheson define a bondade moral como "uma qualidade apreendida na ação

que busca aprovação, ..." dizendo que o senso moral pelo qual nós percebemos a virtude e o vício nos foi dado (pelo autor da natureza) para dirigir as nossas ações. Hume, realmente, estava do outro lado, mas ele é ainda uma testemunha da dominação da tradição objetivista, visto que pretende que quando nós "vemos que a distinção entre vício e virtude não é meramente fundada em relações de objetos, nem é percebida pela razão", não obstante, isso não "subverteria todos os sistemas vulgares de moralidade."...

A prevalência dessa tendência dos valores objetivos – e não somente os morais – é confirmada pelo modelo de pensamento que nós encontramos nos existencialistas e naqueles influenciados por eles. A negação de valores objetivos pode carregar consigo uma reação emocional extrema, um sentimento de que nada simplesmente importa, que a vida perdeu o seu propósito. Naturalmente, isso não se segue. A falta de valores objetivos não é uma boa razão para abandonar a preocupação subjetiva ou cessar de querer alguma coisa. Contudo, o abandono de uma crença em valores objetivos pode causar, ao menos temporariamente, uma redução de preocupação subjetiva e senso de propósito. Que isso se dê é evidenciado pelo fato de que as pessoas nas quais essa reação ocorre vinham tentando tornar suas preocupações e propósitos objetivos, vinham dando a eles uma autoridade externa ficcional. Uma pretensão de objetividade tem sido tão fortemente associada aos fins subjetivos e aos propósitos, que o colapso da primeira parece minar também os últimos.

Essa visão, segundo a qual a análise conceitual pode revelar uma pretensão de objetividade, é, algumas vezes, confirmada dramaticamente por filósofos que estão oficialmente do outro lado. Bertrand Russel, por exemplo, diz que "proposições éticas devem ser expressas [como desejos]"; ele se defende efetivamente contra a acusação de inconsistência e de expressar opiniões enfáticas sobre questões éticas ao afirmar que valorações éticas últimas são subjetivas. Todavia, ao final, ele admite:

> Certamente, *parece* ser alguma coisa mais. Suponha, por exemplo, que alguém fosse defender a introdução de touradas neste país. Em oposição à proposição, eu poderia *sentir*, não somente que eu estava a expressar meus desejos, mas que meus desejos sobre a questão são *corretos*, seja lá o que isso quiser dizer. Como uma questão de argumentação, eu posso, penso, mostrar que não sou culpado de qualquer inconsistência lógica em sustentar a interpretação anterior da ética e ao mesmo tempo expressar preferências éticas fortes. Mas no sentimento eu não estou satisfeito.

Sem embargo, ele conclui, de forma bastante razoável, com esta observação: "Eu posso dizer que, ainda que as minhas opiniões sobre a ética não me satisfaçam, as opiniões das outras pessoas me satisfazem menos ainda".

Concluo, então, que os julgamentos morais ordinários incluem uma pretensão de objetividade, uma assunção de que há valores objetivos exatamente no sentido em que estou empenhado em negar. Além disso, não penso que seja ir longe demais dizer que essa assunção foi incorporada nos significados básicos, convencionais, dos termos éticos. Qualquer análise dos significados dos termos morais que omitir essa pretensão de prescritividade objetiva, intrínseca, é, nessa medida, incompleta ...

Se a ética de segunda ordem fosse confirmada, então, a análise linguística e conceitual deveria concluir que ao menos valores morais são objetivos: que eles sejam assim é parte do que nossas declarações morais ordinárias significam. O conceito tradicional de moral do homem comum, bem como das linhas mestras dos filósofos ocidentais, são conceitos de valor objetivo. Não obstante, é precisamente por essa razão que a análise linguística e conceitual não é suficiente. A pretensão de objetividade, não importa o quão arraigada estiver em nossa linguagem e nosso pensamento, não é autovalidada. Ela pode e deve ser questionada. Contudo, a negação de valores objetivos deverá ser avançada não como resultado de uma abordagem analítica, mas como uma "teoria do erro", uma teoria segundo a qual, muito embora a maioria das pessoas implicitamente pretendem, entre outras coisas, apontar para alguma coisa objetivamente prescritiva, essas pretensões são todas falsas. É isso que torna o nome "ceticismo moral" apropriado.

Todavia, visto ela ser uma teoria do erro que vai contra presunções arraigadas em nosso pensamento, construídas com base em alguns modos nos quais a linguagem é usada, ela conflita com o chamado senso comum, de tal forma que precisa de sustentação muito sólida. Não é alguma coisa que possamos aceitar fácil ou casualmente e, então, despercebidamente passar adiante. Se quisermos adotar essa visão, temos de argumentar de forma explícita a seu favor. Tradicionalmente, ela tem sido apoiada por argumentos de dois tipos diferentes, aos quais vou chamar argumento a partir da relatividade e argumento da estranheza, que podem ser, e eu mostrarei como, suplementados de várias maneiras.

O ARGUMENTO A PARTIR DA RELATIVIDADE

O argumento a partir da relatividade tem como suas premissas a bem conhecida variedade de códigos de uma sociedade para outra, de um período a outro e, também, as diferenças nas crenças morais entre classes e grupos diferentes dentro de comunidades complexas. Tais variações são em si mesmas meramen-

te uma verdade de moralidade descritiva, um fato da antropologia que não implica nem visões éticas de primeira ordem e nem de segunda ordem. Apesar disso, ela pode apoiar indiretamente o subjetivismo de segunda ordem: diferenças radicais entre julgamentos morais de primeira ordem tornam difícil tratar tais julgamentos como apreensões de verdades objetivas. No entanto, não é a mera ocorrência de tais desacordos que fala contra a objetividade dos valores. Desacordos em questões de história, biologia ou cosmologia não mostram que não haja questões objetivas nessas áreas para os investigadores discordarem. Contudo, tais discordâncias científicas resultam de inferências especulativas, ou hipóteses explicativas, baseadas em evidências inadequadas, porém, não é muito plausível interpretar a discordância moral no mesmo sentido. Desacordo sobre códigos morais parece refletir a adesão e a participação das pessoas em modos diferentes de vida. A conexão causal mais parece ser o contrário: as pessoas aprovam a monogamia porque participam em um modo monogâmico de vida, e não participam em um modo monogâmico de vida porque aprovam a monogamia. Naturalmente, o padrão pode ser uma idealização de um modo de vida do qual ele decorre: a monogamia da qual as pessoas participam pode ser menos completa, menos rígida, do que aquela que elas são levadas a aprovar. Isso não significa dizer que julgamentos morais são puramente convencionais. Naturalmente, houve e há heréticos morais e reformadores da moral, pessoas que se voltaram contra as regras e práticas estabelecidas de suas próprias comunidades, por razões morais, e, frequentemente, seria por razões morais que nós as endossaríamos. Porém, isso pode ser comumente entendido como uma extensão, de tal forma que, apesar de novo e não convencional, pareceu a elas ser exigido em razão da consistência com regras a que aderem como advindo de um modo de vida existente. Em resumo, o argumento da relatividade tem alguma força simplesmente porque a variação real nos códigos morais é prontamente mais bem explicada pela hipótese de que ela reflete modos de vida do que pela hipótese de que expressa percepções de valores objetivos, a maioria delas inadequadas e muito distorcidas.

Porém, há algo bem conhecido contra esse argumento da relatividade, a saber, é dizer que os itens pelos quais se tem pretensões à validade objetiva, em primeiro lugar, não são regras ou códigos morais específicos, mas princípios básicos gerais que são reconhecidos, ao menos implicitamente em alguma medida, por todas as sociedades – tais princípios têm fornecido o que Sidgwick chamou de diferentes métodos da ética: o princípio de universalização, talvez, ou a regra do dever de se conformar às regras específicas de qualquer modo de vida no qual se toma parte, daquilo que se tem proveito, naquilo que se confia, ou algum princípio de utilidade de fazer o que tende, ou parece tender, a pro-

mover a felicidade geral. É fácil perceber que tais princípios gerais, casados com circunstâncias concretas diferentes, com diferentes modelos sociais existentes ou preferências diferentes, irão gerar regras morais específicas diferentes, de tal forma que há alguma plausibilidade na pretensão de que regras específicas assim geradas irão variar de comunidade para comunidade, de grupo para grupo, de acordo com as variações reais em códigos aceitos.

O argumento a partir da relatividade somente pode ser parcialmente combatido desse modo. Ao tomar essa linha, o objetivista moral tem a dizer que é somente nesses princípios que o caráter moral objetivo adere de imediato ao seu fundamento, ou conforme a questão especificada descritivamente: outros julgamentos são objetivamente válidos, ou verdadeiros, mas somente de forma derivada ou contingente – se as coisas fossem diferentes, tipos muito diferentes de ações poderiam ser corretas. Apesar da proeminência na ética filosófica recente da universalização, princípios utilitaristas e outros estão muito distantes de se constituírem o todo do que é realmente afirmado como básico no pensamento moral ordinário. Muito disso tem a ver, antes, com o que Hare chamou "ideais" ou, de forma menos cândida, "fanatismo". Isto é, as pessoas consideram que algumas coisas são boas ou ruins e outras são más e erradas não porque – ou, de qualquer modo, não somente porque – exemplificam algum princípio geral para o qual uma aceitação geral implícita poderia ser pretendida, mas porque algo sobre tais coisas provoca imediatamente certas respostas nelas, ainda que possam despertar em outros respostas diferentes em sentido radical e incomensurável. "Senso moral" ou "intuição" é uma descrição inicial mais plausível daquilo que sustenta muitos de nossos julgamentos morais básicos do que a "razão". Com relação a todos esses pontos de partida do pensamento moral, o argumento a partir da relatividade permanece com força total.

O ARGUMENTO DA ESTRANHEZA

Ainda mais importante, porém, e certamente de aplicação mais geral, é o argumento da estranheza. Ele tem duas partes, uma metafísica e outra epistemológica. Se houvesse valores objetivos, então eles seriam entidades, qualidades ou relações de um tipo muito estranho, completamente diferente de todo o resto no universo. Correspondentemente, se fôssemos cientes dessas entidades, seria por alguma faculdade especial de percepção ou intuição moral, completamente diferente de nosso modo ordinário de conhecer tudo o mais. Esses pontos foram reconhecidos por Moore quando falou de qualidades não naturais e quando mencionou intuições em sua fala sobre "uma faculdade de intuição moral".

O intuicionismo está fora de moda há muito tempo e é fácil apontar as suas implausibilidades. O que não é tão frequentemente apontado, mas é o mais importante, é que a tese central do intuicionismo é a de que qualquer visão objetivista dos valores está comprometida: o intuicionismo meramente torna o não palatável claro, o que outras formas de objetivismo escondem. Naturalmente, a sugestão de que os julgamentos morais são feitos, ou que problemas morais são resolvidos somente se sentando e tendo uma intuição ética, é uma caricatura do raciocínio moral real. Não obstante, seja quão complexo for o processo real, ele requererá (se fornecer conclusões prescritivas com autoridade) algum *input* desse tipo particular, sejam premissas, formas de argumentos ou ambos. Quando nos fazemos a incômoda questão sobre como podemos ter ciência dessa prescritividade que tem autoridade, da verdade dessas premissas éticas particulares, ou da cogência desse modelo de argumentar distintivamente ético, nenhuma de nossas visões ordinárias da percepção sensória ou da introspecção, ou a construção e confirmação de hipóteses explicativas ou inferências, ou construção lógica, ou análise conceitual, ou qualquer consideração desse tipo, providenciará uma resposta satisfatória. "Um tipo especial de intuição" é uma resposta imperfeita, entretanto, é uma à qual o objetivista perspicaz fica compelido a recorrer.

De fato, o melhor passo para o objetivista moral não é evitar o assunto, mas procurar por companheiros na culpa. Por exemplo, Richard Price defende não ser somente o conhecimento moral que um empirismo como aquele de Locke e Hume é incapaz de dar conta, mas também nosso conhecimento e mesmo nossas ideias de essência, número, identidade, diversidade, solidez, inércia, substância, existência necessária e extensão infinita no tempo e no espaço, necessidade e possibilidade em geral, poder e causalidade. Se o entendimento, que Price define como a faculdade em nós que discerne a verdade, é também a fonte de muitos outros tipos de ideias, não poderia também ser um poder de perceber imediatamente o certo e o errado, que, ademais, são caracteres reais das ações?

Essa é uma importante oposição ao argumento da estranheza. A única réplica adequada a ela seria mostrar que, sob fundamentos empiristas, nós podemos construir uma explicação de ideias, crenças e conhecimento que temos de todas essas questões. Eu não posso nem mesmo começar a fazer isso aqui, mas empreendi algumas partes da tarefa em outro lugar. Eu somente posso declarar a minha crença de que uma explicação satisfatória da maior parte disso pode ser dada em termos empiristas. Se alguma suposta necessidade ou essência metafísica resistir a tal tratamento, então, ela também deveria ser incluída, junto com os valores objetivos, entre os alvos do argumento da estranheza. ...

As formas platônicas dão uma pintura dramática do que seriam os valores objetivos. A forma do Bem é tal que o conhecimento dela provê o seu conhecedor com uma orientação e um motivo primordiais. Alguma coisa sendo boa diz à pessoa que a conhece que ela irá buscá-la e fazê-la buscar essa coisa. Um bem objetivo seria buscado por qualquer um que estivesse familiarizado com ele, não em razão de algum fato contingente segundo o qual essa pessoa, ou todas as pessoas, seriam de tal forma constituídas que desejariam tal fim, mas tão somente porque o fim tem incorporado nele o caráter de ser buscado de alguma forma. Similarmente, se houvesse princípios objetivos do certo e do errado, qualquer curso errado (possível) de ação teria incorporado nele o caráter de não ser buscado. Ou nós deveríamos ter alguma coisa como as relações necessárias de pertença de Clarke entre situações e ações, de tal forma que uma situação teria, de algum modo, incorporada nela uma demanda para uma ação como essa. ...

Um outro modo de mostrar essa estranheza é perguntar, a respeito de alguma coisa que se supõe ter alguma qualidade moral objetiva, como isso está ligado a seus aspectos naturais. Qual é a conexão entre o fato natural de que uma ação é uma peça de uma crueldade deliberada – digamos, causar dor apenas por diversão – e o fato moral de que é errado? Não pode ser uma vinculação, uma necessidade lógica ou semântica. A incorreção tem, de algum modo, de ser uma "consequência" ou uma "superveniência". É errada porque é uma peça de crueldade deliberada. Porém, o que *no mundo* é significado por esse "porquê"? E como nós sabemos a relação que isso significa, como sabemos se isso é alguma coisa a mais do que tais ações sendo condenadas socialmente, atitudes de nosso meio social? Não é nem mesmo suficiente postular uma faculdade que "veria" a incorreção: alguma coisa tem de ser postulada que possa ver imediatamente aspectos naturais que constituem a crueldade, a incorreção e a misteriosa ligação consequencial entre as duas. Alternativamente, a intuição requerida poderia ser a percepção de que a incorreção seria uma propriedade de ordem superior pertencente a certas propriedades naturais, porém, o que é esse pertencer de propriedades a outras propriedades e como podemos discerni-lo? Quão mais simples e mais compreensível a situação poderia ser se nós pudéssemos substituir a qualidade moral por algum tipo de resposta subjetiva que poderia ser causalmente relacionada à detecção dos aspectos naturais sobre os quais a suposta qualidade é dita ser consequencial. ...

7

O imperativo categórico

Immanuel Kant

Immanuel Kant, que sob muitos aspectos é o maior filósofo moderno, levou uma vida pacata. Ele nunca viajou mais do que umas poucas milhas de Königsberg, cidade a leste da Prússia, onde ele nasceu em 1724. Foi um professor popular na universidade local e um muito procurado anfitrião de jantares. Ele também foi conhecido por seus hábitos regulares: solteiro, levanta-se todas as manhãs às 4 horas da madrugada, preparava as suas aulas, ensinava das 7 horas da manhã até o meio-dia, lia até as 16 horas, dava uma caminhada, jantava e escrevia até a hora de ir para cama. Ele repetiu essa rotina por anos. Ainda assim, a despeito de seus hábitos calmos, no dia em que foi enterrado em 1804, milhares de pessoas seguiram o seu caixão pelas ruas e os sinos de todas as igrejas tocaram.

As visões não ortodoxas de Kant sobre religião causaram alguma controvérsia. Porém, ele não foi um ateísta. Era de uma família de pietistas que desconfiavam da religião organizada. Em seus últimos anos, quando foi reitor da universidade, era o seu dever liderar a procissão da faculdade até a capela da universidade para ritos religiosos. Ele fazia isso, mas, ao chegar à capela, ficava fora e não entrava. Em 1786, tendo se tornado o filósofo mais famoso na Alemanha e tendo defendido que a existência de Deus não poderia ser provada, Kant foi proibido de publicar qualquer coisa sobre o assunto.

Hoje, a "escola kantiana" é uma especialidade acadêmica em si mesma. Muitos especialistas dedicam toda a sua vida tentando entender o que Kant escreveu. Todos os anos novos livros aparecem defendendo novas interpretações de sua filosofia. A quantidade de interpretações é parcialmente devida à riqueza

---

Extraído de Immanuel Kant, "*Foundations of the Metaphysics of Morals*" (1785), em *The Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, traduzido por Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 73-74, 80-83, 86-87. Reproduzido com a permissão da herança de Lewis White Beck.

do pensamento de Kant. Deve-se também ao fato de que ele foi um escritor extremamente obscuro.

Kant acreditava que a moralidade poderia ser resumida em um princípio último, o imperativo categórico. De acordo com o imperativo categórico, agir moralmente é agir por motivos com os quais todos, em qualquer lugar, poderiam viver de acordo.

A seleção seguinte é da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, a apresentação mais acessível de sua teoria ética.

Todos os imperativos comandam hipotética ou categoricamente ... O imperativo hipotético ... diz que a ação somente é boa para algum propósito, possível ou real .... O imperativo categórico, que declara a ação como ela mesma objetivamente necessária sem fazer qualquer referência a um propósito, isto é, sem ter qualquer outro fim, sustenta-se como princípio apodítico (prático) ...

Se eu pensar um imperativo hipotético como tal, eu não conheço o que ele conterá até que a condição seja estabelecida [sob a qual é um imperativo]. Mas, se eu pensar um imperativo categórico, conheço imediatamente o que ele contém, pois, visto que o imperativo contém, além da lei, apenas a necessidade máxima de agir de acordo com a lei, sendo que a lei não contém nenhuma condição que a restrinja, não há nada mais nele do que a universalidade da lei como tal, à qual a máxima da ação deve se conformar. Com efeito, é somente essa conformidade que é representada como necessária pelo imperativo.

Há, portanto, apenas um único imperativo categórico. É este: age somente de acordo com aquela máxima a qual você possa, ao mesmo tempo, querer que se torne uma lei universal.

Se todos os imperativos do dever puderem ser derivados desse imperativo como um princípio, nós poderemos ao menos mostrar o que entendemos pelo conceito de dever e o que ele significa, mesmo que permaneça não decidido se aquilo que é chamado de dever é ou não é um conceito vazio.

A universalidade da lei de acordo com a qual efeitos são produzidos constitui o que propriamente é chamado de natureza no sentido mais geral (como forma), isto é, a existência de coisas na medida em que é determinada por leis universais. [Por analogia], então, o imperativo universal do dever pode ser expresso como segue: age como se a máxima de sua ação fosse pela sua vontade se tornar uma lei universal da natureza.

Eu enumerarei agora alguns deveres ...

1. Um homem que é reduzido ao desespero por uma série de males sente aborrecimento com a vida, mas está ainda em posse de sua

razão o suficiente para perguntar se não seria contrário ao seu dever para consigo tirar a sua vida. Agora, ele pergunta se a máxima de sua ação poderia ser tornar uma lei universal da natureza. A sua máxima, contudo, é: por amor a mim mesmo, eu tomo como princípio encurtar a minha vida quando por uma duração longa ela me ameaça com mais males do que satisfação. No entanto, é questionável se esse princípio do amor a si poderia se tornar uma lei universal da natureza. Vê-se imediatamente a contradição em um sistema natural cuja lei fosse destruir a vida pelo sentimento cujo ofício principal seria impelir para a promoção da vida. Nesse caso, ela não existiria como natureza. Então, a mencionada máxima não pode pretender ser uma lei da natureza, de tal forma que ela contradiz totalmente o princípio supremo de todo dever.

2. Um outro homem encontra-se forçado pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Ele sabe muito bem que não poderá devolver o dinheiro, mas também vê que nada será emprestado a ele se não prometer firmemente devolvê-lo em um certo tempo. Ele deseja fazer tal promessa, mas tem consciência suficiente para perguntar a si mesmo se não seria impróprio e oposto ao dever resolver o seu problema desse modo. Agora, assumindo que decida fazer isso, a máxima de sua ação seria como segue: quando eu acreditar que estou em necessidade de dinheiro, pedirei dinheiro emprestado e prometerei devolvê-lo, ainda que eu saiba que nunca farei isso. Esse princípio do amor a si ou a seu próprio benefício pode muito bem ser compatível com todo o seu futuro bem-estar, mas a questão é se ele é correto. Ele transforma a pretensão do amor próprio em uma lei universal e então se põe a questão: como seria se minha máxima se tornasse universal? Ele vê imediatamente que ela nunca poderia se sustentar como uma lei universal da natureza e ser consistente consigo mesma. Em vez disso, ela deve necessariamente contradizer a si mesma. Pois a universalidade de uma lei que dissesse que qualquer um que acreditasse estar em necessidade poderia prometer o que lhe agradasse com a intenção de não cumprir faria a própria promessa e o fim a ser alcançado impossíveis. Ninguém acreditaria no que foi prometido, mas somente riria ante tal asserção como uma pretensão vã.
3. Um terceiro homem encontra em si mesmo um talento que poderia por meio de algum cultivo fazer dele, em muitos aspectos, um homem útil. Porém, ele se encontra em uma circunstância favorável e prefere

indulgência no prazer em vez de dificuldades em aumentar e melhorar seus dons naturais. Contudo, deixe-o perguntar se a sua máxima de negligenciar seus dons, além de concordar com a sua propensão com divertimento inútil, concordaria também com o que é chamado dever. Ele vê que um sistema natural poderia realmente existir de acordo com tal lei. Nele, o homem (como os habitantes das ilhas dos mares do sul) deveria deixar os talentos enferrujarem e resolver dedicar sua vida apenas à ociosidade, à indulgência e à reprodução, em uma palavra, ao prazer. Ele não pode, não obstante, possivelmente querer que isso deva se tornar uma lei universal da natureza ou que deva ser implantado em nós por instinto natural. Pois, como um ser racional, ele necessariamente quer que todas as suas faculdades devam ser desenvolvidas, visto que elas lhe são dadas para todos os tipos de propósitos possíveis.

4. Um quarto homem, para quem as coisas estão indo bem, vê que outros (os quais ele poderia ajudar) têm de enfrentar grandes dificuldades, e pergunta: "o que isso me importa? Deixa cada um ser feliz como o céu queira, ou como ele mesmo puder. Eu não tirarei nada dele, ou mesmo irei invejá-lo, porém, não tenho desejo de contribuir para o seu bem-estar, ou para a sua assistência em tempo de necessidade". Se tal modo de pensar fosse uma lei universal da natureza, certamente, a raça humana poderia existir e, sem dúvida, poderia existir até mesmo de forma melhor do que em um estado no qual todos falam de simpatia e boa vontade, ou mesmo exercitam-se a si mesmos ocasionalmente para praticá-las, ao passo que, por outro lado, enganam quando podem, traem ou, de outro modo, violam os direitos do homem. Agora, ainda que seja possível que uma lei universal da natureza de acordo com tal máxima exista, é, no entanto, impossível querer que um tal princípio deva ser sustentado por todos como um lei da natureza. Pois uma vontade que decidisse isso estaria em conflito consigo mesma, visto que ocasiões poderão ocorrer, frequentemente, nas quais ela irá necessitar do amor e da simpatia dos outros, e na qual, então, ela teria roubado de si mesma, por uma lei da natureza brotando de sua própria vontade, toda a esperança de ajuda que deseja.

Os deveres mencionados são alguns dos muitos deveres reais ou, ao menos, deveres que sustentamos serem reais, cuja derivação do princípio único é clara. Nós temos de poder querer que a máxima de nossa ação se torne uma lei universal. Esse é o cânone da avaliação moral de nossas ações em geral. Al-

gumas ações são de tal natureza que a sua máxima não pode nem mesmo ser *pensada* sem contradição como uma lei universal da natureza, muito distante de ser possível que alguém pense que ela deva ser tal. Em outros casos, essa impossibilidade interna não é encontrada, ainda assim, é impossível *querer* que a sua máxima deva ser elevada à universalidade de lei da natureza, porque tal vontade contradiria a si mesma. Nós vemos, facilmente, que a primeira máxima conflita com o dever estrito ou rigoroso (imprescritível) e a última com o dever amplo (meritório). Assim, todos os deveres foram completamente exibidos por esses exemplos em sua dependência do único princípio. ...

8
As virtudes

Aristóteles

Aristóteles (384-322 a.C.) pode ser o pensador mais influente de todos os tempos. A sua teoria da física reinou por mil anos. O seu sistema de lógica foi dominante até o século XIX. Charles Darwin chamou-o de "o maior biólogo de todos os tempos" e a sua teoria ética tem muitos seguidores hoje.

Aristóteles nasceu em Estagira, no norte da Grécia, e se mudou para Atenas quando tinha dezessete anos, onde se tornou aluno de Platão. Aristóteles deixou Atenas depois da morte de Platão em 347 a.C. Quatro anos mais tarde ele se tornou o tutor do jovem menino que viria a se tornar Alexandre, o Grande. De 334 a.C. até sua morte, Aristóteles dirigiu sua própria escola em Atenas.

As seleções seguintes, dos Livros I e II da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, discutem dois temas centrais em sua filosofia moral: a natureza da vida boa e o que significa ser virtuoso.

MAS O QUE É A FELICIDADE? SE CONSIDERARMOS QUAL É A FUNÇÃO PRÓPRIA DO HOMEM, DESCOBRIREMOS QUE A FELICIDADE É UMA ATIVIDADE VIRTUOSA DA ALMA

Dizer, presumivelmente, que a felicidade é o bem supremo parece uma banalidade, de tal forma que um tratamento mais distintivo dela é ainda requerido. Isso, talvez, possa ser realizado pela compreensão do que é a função do homem. Se tomarmos um flautista ou um escultor ou qualquer artista – ou, em geral, qualquer classe de homens que tenham uma função ou atividade – consideraria-se que a sua bondade e sua proficiência residem no desempenho de tal

---

Extraído de *The Ethics of Aristotle*, traduzido por J. A. K. Thomson (London: Penquin Books, 1976) livros 1, 2, p. 75-80, 84, 91-92, 94, 100-102. Reproduzido com a permissão de Taylor & Francis Books UK.

função. O mesmo será verdadeiro do homem, pressupondo-se que o homem tenha uma função. Seria provável que marceneiros e sapateiros tivessem certas funções ou atividade e o homem como tal não tivesse nenhuma, mas tivesse sido deixado pela natureza como uma coisa sem função? Assim como nós podemos perceber que olhos, mãos, pés e qualquer outro de nossos membros têm alguma função, não deveríamos também pressupor que um ser humano tem uma função melhor do que todas essas funções particulares? Então, qual seria ela, possivelmente? Claramente, a vida é uma coisa partilhada também pelas plantas, contudo, estamos procurando pela função *própria* do homem. Assim, devemos excluir de nossa definição a vida que consiste em nutrição e crescimento. A próxima na ordem poderia ser um tipo de vida senciente? Porém, isso nós vemos que também é partilhado por cavalos, gado e animais de todas as espécies. Resta, então, a vida prática da parte racional. (Ela tem dois aspectos: um submetido à razão e outro que a possui e inicia o pensamento.) Como essa vida tem também dois significados, temos de estabelecer que buscamos aqui a vida determinada pela atividade, porque isso é aceito como o sentido mais estrito. Ora, se a função do homem é uma atividade da alma de acordo com, ou implicando, um princípio racional e se sustentamos que a função de um indivíduo e de um bom indivíduo da mesma espécie – por exemplo, um harpista ou um bom harpista e assim por diante – é geralmente a mesma, a excelência distintiva do último vem unida com o nome da função (porque a função do harpista é tocar harpa, mas aquela de um bom harpista é tocar bem); e se assumimos que a função do homem é uma espécie de vida, ou seja, uma atividade ou série de ações da alma que implicam um princípio racional; e se a função de um bom homem é desempenhar isso bem e corretamente; e se toda função é desempenhada bem quando realizada em acordo com a sua excelência própria: se tudo isso é assim, a conclusão é que o bem para o homem é uma atividade da alma em acordo com a virtude ou, se houver mais espécies de virtudes, de acordo com a espécie melhor e mais perfeita.

Há uma qualificação adicional: em uma vida completa. Uma andorinha não faz verão, nem um dia. Similarmente, nem pode um dia, ou um breve espaço de tempo, tornar um homem abençoado e feliz. ...

A NOSSA VISÃO DA FELICIDADE É APOIADA POR CRENÇAS POPULARES

VIII. Nós temos de examinar nosso princípio não somente como obtido logicamente de uma conclusão e premissas, mas também à luz do que é comumente

dito sobre ele, porque se uma declaração é verdadeira todos os dados estão em harmonia com ela, ao passo que, se for falsa, eles logo revelam a sua discrepância.

Os bens se classificam sob três divisões, como (*a*) externos, (*b*) da alma e (*c*) do corpo. Dessas, nós dizemos que os bens da alma são bons no sentido estrito e completo e classificamos ações e atividades da alma como bens da alma, de tal forma que, de acordo com essa visão, o que é de longa duração e aceito pelos filósofos, a nossa definição será correta. Nós estamos corretos, também, em dizer que o fim consiste em certas ações ou atividades porque isso põem-nas entre os bens da alma e não entre os bens externos. A nossa definição é apoiada também pela crença de que o homem feliz vive e passa bem, isso porque aquilo que nós descrevemos é, em termos gerais, uma espécie de vida boa ou de prosperidade. Novamente, a nossa definição parece incluir todos os constituintes requeridos da felicidade, pois alguns pensam que é a virtude, outros a prudência e outros a sabedoria. Outros que ela é isso, ou um desses, com a adição de prazer ou não completamente separada dele, e outros incluem, ademais, condições externas favoráveis. Algumas dessas visões são crenças populares de longa duração, outras são aquelas de uns poucos homens distintos. É razoável supor que nenhum grupo está inteiramente enganado, mas correto em algum aspecto, ou mesmo na maior parte.

Ora, a nossa definição está em harmonia com aqueles que dizem que a felicidade é virtude, ou uma virtude particular, porque uma atividade de acordo com a virtude implica virtude. Contudo, presumivelmente, não faz pouca diferença se pensamos o bem supremo como consistindo na *posse* ou no *exercício* da virtude: em um estado da mente ou em uma atividade. Pois é possível para o *estado* estar presente em uma pessoa sem efetuar bem algum (por exemplo, se está dormindo ou, de algum outro modo, em repouso), mas não para a *atividade*: ele agirá necessariamente e agirá bem. Assim como nos jogos olímpicos não é o homem mais bonito ou mais forte que é coroado com grinalda, mas os competidores (porque é deles que o vencedor advém), assim, são aqueles que *agem* que corretamente ganham as honras e recompensas na vida.

Ademais, a vida de tais pessoas é em si mesma aprazível, pois o prazer é uma experiência da alma, de modo que cada indivíduo encontra prazer naquilo que se diz que ele é afeiçoado. Por exemplo, um cavalo dá prazer para alguém que é afeiçoado a cavalos e uma vista para quem é afeiçoado a ver lugares. Do mesmo modo, atos justos dão prazer ao amante da justiça e condutas virtuosas geralmente dão prazer ao amante da virtude. A maioria das pessoas pensa que as coisas que lhe dão prazer estão em conflito porque não são aprazíveis por natureza, sendo a virtude de um tipo assim, de maneira que elas são aprazíveis não somente para esses tipos de pessoas, mas em si mesmas. Portanto, a sua vida não precisa ter prazer ligado a ela como um tipo de acessório, mas contém seu próprio prazer em

si mesma. Realmente, nós podemos ir além e asserir que quem não se deleita em ações boas nem mesmo é um homem bom, pois ninguém diria que um homem é justo a não ser que ele aprecie agir com justiça, nem que é liberal, a menos que aprecie ações liberais e, similarmente, em todos os outros casos. Se isso é assim, as ações virtuosas têm de ser agradáveis em si mesmas. Mais ainda, elas são boas e belas e cada uma no seu mais algo grau, assumindo que o homem bom é correto em seu julgamento delas, sendo o seu julgamento o que nós descrevemos. Assim, a felicidade é a melhor, a mais bela e a mais agradável de todas as coisas. Essas qualidades não estão separadas como sugere a inscrição de Delos:

> A justiça é a mais adorável e a saúde é a melhor
> Porém, o mais doce de obter é o desejo do coração.

Todos esses atributos pertencem à melhor das atividades e são essas ou aquela que for a melhor delas que nós identificamos com a felicidade.

No entanto, parece claro que a felicidade necessita da adição de bens externos, como dissemos, pois é difícil, se não impossível, fazer coisas boas sem recurso algum. Muitas só podem ser feitas com a ajuda de amigos, de riqueza ou de influência política. Há, também, certas vantagens, como uma boa ascendência ou crianças boas, ou beleza pessoal, cuja falta se opõe à nossa felicidade, pois um homem dificilmente é feliz se for muito feio, ou de baixo peso ao nascer, ou solitário e sem filhos, ou, mais ainda, se tiver crianças ou amigos que são de pouco valor, ou se tiver bons amigos e filhos que agora estão mortos. Portanto, como dissemos, a felicidade parece requerer também esse tipo de prosperidade, sendo a razão pela qual alguns identificam-na com a boa fortuna, conquanto outros identificam-na com a virtude. ...

Nós estamos agora em posição de definir o homem feliz como "aquele que é ativo de acordo com a virtude completa e é adequadamente fornido de bens externos, não por um período de tempo não específico, mas em uma vida completa". Provavelmente, nós devemos acrescentar "destinado a viver desse modo e a morrer consequentemente". Isso porque o futuro é obscuro para nós e a felicidade defendemos que é um *fim* em todos os modos absolutamente final e completo. ...

AS VIRTUDES MORAIS, COMO OS OFÍCIOS, SÃO ADQUIRIDAS PELA PRÁTICA E PELO HÁBITO

I. A virtude, então, é de dois tipos, intelectual e moral. A virtude intelectual deve o seu início e o seu crescimento, principalmente, à instrução e, por essa

razão mesma, demanda tempo e experiência. A bondade moral, por sua vez, é o resultado do hábito, do qual ela de fato toma o nome, sendo uma breve modificação da palavra *ethos*. Esse fato torna óbvio que nenhuma das virtudes morais é engendrada em nós pela natureza, visto que nada que seja por natureza pode ser levado pelo hábito a se comportar diferentemente. Por exemplo, uma pedra, que tem uma tendência natural de cair, não pode ser habituada a subir, não importando quantas vezes você tentar treiná-la jogando-a para cima, nem pode você treinar o fogo a queimar para baixo, nem pode qualquer outra coisa que tenha alguma outra tendência natural ser treinada a se afastar dela. As virtudes morais, então, não são engendradas em nós nem *pela* e nem *contrariamente* à natureza. Nós somos constituídos pela natureza para recebê-las, mas o seu completo desenvolvimento em nós é devido ao hábito.

Novamente, de todas aquelas faculdades que a natureza nos dota, primeiro adquirimos as potencialidades e somente mais tarde o efeito da atualização. (Isso é evidente no caso dos sentidos. Não é por atos repetidos de ver ou ouvir que nós adquirimos os sentidos, mas ao contrário: nós temos esses sentidos antes de usá-los; nós não os adquirimos como o resultado de usá-los.) Porém, adquirimos as virtudes primeiro exercendo-as, justamente como ocorre nas artes. Todas as coisas que nós temos de aprender a fazer, aprendemos fazendo realmente: as pessoas se tornam construtoras construindo e instrumentistas tocando instrumentos. De forma similar, nos tornamos justos fazendo atos justos, temperantes praticando atos temperantes, corajosos praticando atos corajosos. Essa visão é apoiada pelo que ocorre em cidades-estado. Os legisladores tornam os seus cidadãos bons pelo hábito. Essa é a intenção de todo legislador, e aqueles que não realizam isso falham no seu objeto. É isso que faz a diferença entre uma boa constituição e uma má.

Novamente, as causas ou meios que acarretam qualquer forma de excelência são os mesmos daqueles que as destroem, similarmente às artes, pois é como resultado de tocar harpa que a pessoa se torna uma boa ou uma má harpista. O mesmo princípio se aplica aos construtores e a todos os ofícios. Os homens se tornam bons construtores como resultado de construir bem e maus construtores como resultado de construir mal. Fosse de outro modo, não haveria necessidade de ninguém para ensiná-los: todos eles teriam *nascido* bons ou maus. Ora, isso se aplica também para as virtudes. É o modo pelo qual nós nos comportamos no tratamento de outras pessoas que nos torna justos ou injustos. É o modo pelo qual nos comportamos face ao perigo, acostumando-nos a ser tímidos ou confiantes, que nos torna corajosos ou covardes. Similarmente, em situações que envolvem desejos e sentimentos de raiva: algumas pessoas tornam-se temperantes e pacientes a partir de um tipo de conduta em tais si-

tuações, outras pessoas licenciosas e coléricas a partir de outras situações. Em uma palavra, portanto, atividades semelhantes produzem disposições semelhantes. Então, temos de dar a nossas atividades uma certa qualidade, porque são suas características que determinam as disposições resultantes. Assim, não é matéria de somenos importância que sorte de hábitos formamos em tenra idade – eles fazem uma vasta diferença, ou melhor, toda a diferença no mundo. ...

UMA REGRA CARDINAL: A CONDUTA CORRETA É INCOMPATÍVEL COM EXCESSO OU DEFICIÊNCIA NOS SENTIMENTOS E AÇÕES

Primeiro, então, nós temos de considerar este fato: está na natureza das qualidades morais serem destruídas por deficiência ou por excesso, exatamente como podemos ver (visto que temos de usar a evidência dos fatos visíveis para lançar luz sobre aqueles que são invisíveis) no caso da saúde e da força corporal, pois o exercício excessivo ou a falta dele destrói a força de alguém, ao passo que a quantidade correta a produz, aumenta e preserva. Assim, ocorre o mesmo com a temperança, a coragem e as outras virtudes. O homem que evita ou teme qualquer coisa e levanta-se por nada se torna um covarde. O homem que não tem medo de nada, mas caminha em direção de todo perigo, se torna temerário. Similarmente, um homem indulgente com todos os prazeres e que não se refreia de nenhum se torna licencioso, contudo, se um homem se comporta como um cafajeste e dá as costas para cada prazer, é um caso de insensibilidade. Assim, a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso, pela deficiência e preservadas pelo mediano. ...

Se, portanto, toda ciência cumpre a sua função bem somente quando observa a mediania e refere o seu produto a ela (razão pela qual é costume dizer que em um trabalho bem executado nada pode ser adicionado ou tirado, implicando que o excesso e a falta destroem igualmente a perfeição, ao passo que o meio a preserva) – se bons artífices, como sustentamos, trabalham com o meio-termo em vista, e se a virtude, como a natureza, é mais exata e mais eficiente do que qualquer arte, segue-se que a virtude mira atingir o meio. Por virtude eu quero dizer a virtude moral, visto ser essa que diz respeito a sentimentos e ações, os quais envolvem excesso, falta e mediania. É possível, por exemplo, sentir medo, confiança, desejo, raiva, piedade, prazer e dor em geral em excesso ou muito pouco, sendo ambos errados. No entanto, ter esses sentimentos no tempo certo, pelas razões corretas e em relação às pessoas certas e pelo motivo correto e do modo correto é senti-las de modo intermediário, quer dizer, no melhor dos graus, sendo essa a marca da virtude. De forma similar, há excesso,

deficiência e meio-termo no caso das ações. É no campo das ações e dos sentimentos que a virtude opera, sendo que nela o excesso e a deficiência são falhas, ao passo que o meio-termo é louvado e reconhecido como um sucesso, sendo ambos marcas de virtude. Virtude, portanto, é uma condição mediana na medida em que objetiva atingir o meio-termo.

Novamente, a falha é possível de muitos modos (pois o mal, como os pitagóricos o representam, é uma forma não limitada, e o bem, uma forma limitada), porém, o sucesso só é possível de um modo. Eis a razão pela qual um é fácil e o outro difícil. É fácil não acertar o alvo e difícil acertá-lo. Eis, então, outra razão pela qual o excesso e a falta se classificam no mal e o meio-termo no bem:

> Pois os homens são maus de maneiras incontáveis, mas bons de um único modo.

UMA DEFINIÇÃO PROVISÓRIA DE VIRTUDE

Portanto, a virtude é uma disposição que reside no meio-termo relativo a nós, determinada por um princípio racional tal qual o homem prudente geralmente o determina. É um meio-termo entre dois tipos de vício, um de excesso e outro de deficiência. Também é por essa razão que, quando esses vícios não alcançam ou excedem a medida correta nos sentimentos e ações, a virtude descobre o meio-termo e o escolhe. Desse modo, do ponto de vista da sua essência e definição de sua natureza real, a virtude é um meio-termo, porém, em relação ao que é o mais correto e o melhor, ela é o extremo.

9

Moral de senhor e moral de escravo

Friedrich Nietzsche

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) é uma das figuras mais controvertidas da história intelectual. Ele se expressou em uma prosa raivosa, extravagante. Depois que se tornou louco e morreu, aparentemente de sífilis, sua irmã usou sua obra para promover a própria agenda sombria. Sob essa influência, Nietzsche se tornou o filósofo favorito dos nazistas, incluindo Adolf Hitler, que foi uma vez fotografado contemplando um busto de Nietzsche. Porém, Friedrich Nietzsche não foi antissemita. Ele chamou os judeus de "a raça mais forte, resistente e pura" que vivia na Europa. A irmã de Nietzsche era a nazista.

Nesta seleção, Nietzsche contrasta a "moral de senhor" com a "moral de escravo", não havendo dúvidas de qual ele prefere. A moral de senhor é aquela do orgulhoso e do forte; a moral de escravo é a moralidade do rastejante e do fraco. Nietzsche vê os "valores escravos" como patéticos. Para o bem ou para o mal, Nietzsche foi consistente: seus livros contêm seções com títulos como "Por que eu sou tão inteligente" e "Por que eu escrevo livros tão bons". Nietzsche exemplificou os valores que louvava.

Passeando pelas muitas moralidades sutis e grosseiras que até agora prevaleceram na terra, ou ainda prevalecem, eu percebi que certos aspectos ocorrem regularmente juntos e são associados de muito perto – até que descobri dois tipos básicos e uma diferença básica entre eles.

Há a *moral do senhor* e a *moral do escravo* – e eu acrescento, imediatamente, que em todas as altas e mais mistas culturas também aparecem tentativas de mediação entre essas duas moralidades, e ainda mais frequentemente, a interpenetração e má-compreensão de ambas, sendo que, às vezes, elas ocorrem

---

Excerto extraído de *Beyond Good and Evil*, traduzido por Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), p. 204-207.

uma ao lado da outra – inclusive no mesmo ser humano, em uma *única* alma. A discriminação moral dos valores se originou, seja entre o grupo dirigente, cuja consciência de sua diferença em relação ao grupo dirigido é acompanhada de deleite – seja entre o grupo dirigido, escravos e dependentes de todos os graus.

No primeiro caso, quando o grupo dirigente determina o que é "bom", o estado de alma exaltado, orgulhoso, é experimentado como conferindo distinção e determinando a ordem de classificação. O ser humano nobre separa de si mesmo aqueles em quem o oposto de tal estado exaltado e orgulhoso encontra expressão: ele despreza-os. Deve ser observado, imediatamente, que nesse primeiro tipo de moralidade a oposição entre "bom" e "*mau*" significa aproximadamente o mesmo que "nobre" e "desprezível". (A oposição de "bem" e "*mal*" tem uma origem diferente.) Sente-se desprezo pelo covarde, pelo ansioso, pelo mesquinho e por aqueles que visam a simples utilidade. Também pelo desconfiado, com seu olhar não livre, por aqueles que se humilham, pelas pessoas que se parecem com cães e permitem que as maltratatem, pelos que imploram bajulação, e, acima de tudo, pelos mentirosos: é parte da fé fundamental de todos os aristocratas que todas as pessoas comuns mentem. "Os únicos confiáveis" – assim a nobreza da Grécia antiga referia-se a si mesma.

É óbvio que as designações morais foram, em todo lugar, primeiro aplicadas aos *seres humanos* e só mais tarde, de forma derivada, às ações. Portanto, é um erro grosseiro quando os historiadores da moral partem de questões como: por que os atos de compaixão foram louvados? O tipo nobre de homem experimenta *a si mesmo* como determinando valores. Ele não necessita de aprovação. Ele julga "o que é danoso para mim é danoso em si mesmo". Ele sabe que é ele a dar honra às coisas. Ele é um *criador de valor*. Tudo o que conhece como parte de si mesmo, ele honra: uma tal moralidade é a autoglorificação. Na sua base há o sentimento de completude, de poder que busca extravasar, a felicidade da alta tensão, a consciência da saúde que daria e conferiria: o ser humano nobre também ajuda o desafortunado, mas nunca, ou quase nunca, por piedade, mas levado por uma urgência gerada pelo excesso de poder. O ser humano nobre honra a si mesmo como alguém que é poderoso, também como alguém que tem poder sobre si mesmo, que sabe como falar e como ficar em silêncio, que se deleita em ser severo e duro consigo mesmo e respeita toda severidade e dureza. "Um coração endurecido Wottan pôs no meu peito", diz uma velha saga escandinava: uma fina expressão poética, considerando que isso vem da alma de um *viking* orgulhoso. Tal tipo de homem é realmente orgulhoso do fato de que ele *não* é feito para a piedade, de tal forma que o herói da saga acrescenta, como um aviso: "Se um coração não for duro na juventude ele nunca endurecerá". Seres humanos nobres e corajosos que pensam desse modo são totalmente

eliminados daquela moralidade que encontra seu caráter distinto precisamente na piedade, ou em agir para os outros: fé em si mesmo, orgulho em si mesmo, uma hostilidade e uma ironia fundamentais contra a "abnegação" pertence simples e definitivamente à moralidade nobre, tanto quanto um delicado desdém e precaução em relação a sentimentos de compaixão e a um "coração emotivo".

É o poderoso que *compreende* como honrar. Essa é a sua arte, seu reino de invenção. A reverência profunda pela velhice e pela tradição – todas as leis jazem nessa dupla reverência –, a fé e o prejuízo em favor dos ancestrais e em desfavor daqueles que ainda virão são típicos da moralidade dos poderosos. Quando os homens de "ideias modernas", por seu turno, acreditam quase instintivamente no "progresso" e "no futuro" e mais e mais faltam no respeito para com a velhice, isso, em si mesmo, trairia suficientemente a origem ignóbil dessas "ideias".

A moralidade do grupo dominante, contudo, é mais estranha e embaraçosa ao gosto presente na severidade de seus princípios: de que se tem deveres somente em relação aos seus pares; no ser contra seres de um nível inferior, contra tudo o que é estranho; o modo de se comportar como bem aprouver ou "como o coração desejar", em qualquer caso, "além do bem e do mal" – aqui piedade e sentimentos como esses podem encontrar o seu lugar. A capacidade ampla para os deveres de gratidão e de vingança – ambas somente entre os seus pares –, o refinamento em retribuir, o conceito sofisticado de amizade, certa necessidade de ter contrários (como se eles fossem diques de drenagem para os efeitos da inveja, da belicosidade, da exuberância – basicamente, para tornarem-se capazes de ser bons *amigos*): todas essas são características típicas da moralidade nobre que, como sugerido, não é a moralidade de "ideias modernas" e que, portanto, é difícil de compatibilizar com o hoje e também de desenterrar e descobrir.

Ocorre de modo diferente com o segundo tipo de moralidade, a *moral dos escravos*. Suponha que o violado, o oprimido, o sofredor, o não livre, que são incertos de si mesmos e fatigados, moralizem: o que as suas avaliações morais terão em comum? Provavelmente, uma suspeita pessimista de toda condição humana encontrará expressão, talvez, uma condenação do homem juntamente com toda a sua condição. Os olhos do escravo não são favoráveis às virtudes do poderoso: ele é cético e desconfiado, *sutilmente* desconfiado de todo o "bem" que é honrado lá – ele gostaria de persuadir a si de que mesmo a própria felicidade não é genuína. Da mesma forma, aquelas qualidades que são trazidas e inundadas com a luz que serve para facilitar a existência daqueles que sofrem: aqui a piedade, a mão complacente e prestativa, o coração sentimental, a paciência, a indústria, a humildade e a amizade são honrados – pois, aqui, essas são as qualidades mais úteis e quase os únicos meios para enfrentar as

pressões da existência. A moral dos escravos é essencialmente uma moralidade da utilidade.

Eis o lugar para a origem daquela famosa oposição entre "bem" e "mal": em tornar maus seus sentimentos em relação a projetos de poder e de periculosidade, um certo espanto, sutileza e força que não permitem o desrespeito se desenvolver. De acordo com a moral dos escravos, aqueles que são "maus" inspiram medo. De acordo com a moral do senhor são precisamente aqueles que são "bons" que inspiram, e querem inspirar medo, ao passo que os "maus" são vistos como desprezíveis.

A oposição chega ao seu clímax quando, como consequência lógica da moral dos escravos, uma pitada de desdém é associada também com o "bom" dessa moral – isso pode ser leve e benevolente – porque o ser humano bom tem de ser *não perigoso* no modo de pensar do escravo: ele é bem-humorado, fácil de enganar, talvez, um pouco estúpido. Onde quer que a moral dos escravos se torne preponderante, a linguagem tende a pôr juntas as palavras "bom" e "estúpido". ...

10

Relações de cuidado e princípios de justiça

Virginia Held

Historicamente, os homens dominaram a vida pública, sendo que, na esfera pública, as relações são frequentemente impessoais e contratuais. Homens de negócios negociam, barganham e fazem acordos. Ademais, figuras públicas podem tomar decisões que afetam um grande número de pessoas, de tal forma que elas têm de calcular qual decisão teria o melhor resultado de todos. Não é de admirar, então, que as teorias morais dos homens enfatizem o dever, os contratos e o cálculo de custos e benefícios.

Uma teoria moral talhada para as preocupações tradicionais das mulheres seria bem diferente. No mundo de pequena escala dos amigos e da família, barganhar e calcular desempenham um papel muito menor, ao passo que o amor e o cuidado dominam. De acordo com Virginia Held, os valores do cuidado não são menos importantes do que os valores da justiça.

Virginia Held (1929-) é professora emérita na City University of New York. Ela escreveu *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (2005).

A CONTROVÉRSIA

Continua a provocar um debate extenso a questão sobre se tem de ser dada prioridade aos princípios morais imparciais, universais e racionais sobre outros fundamentos possíveis para a motivação moral. David Velleman recentemente adicionou a sua defesa da ética kantiana. ...

Texto extraído de *Controversies in Femininis*, editado por J. Sterba (Lanhamm, MD: Rowman & Littlefield), p. 67-81. Reproduzido com a permissão de Rowman & Littlefield Publishers.

Velleman se concentra na questão que Bernard Williams discute... se um homem pode, de forma justificada, salvar sua esposa, em vez de um estranho, se ele só puder salvar um. Williams sugere que se o homem parar de pensar sobre se princípios universais poderiam permitir-lhe dar uma consideração especial à sua esposa, em vez de tratar a ambos imparcialmente, o homem estaria tendo "um pensamento excessivo para muitos."...

Os argumentos de Williams são apresentados do ponto de vista de um homem com um conjunto de projetos, projetos do tipo que faz a vida valorosa para esse homem. A imagem, como a alternativa kantiana, é ainda aquela de um indivíduo que delibera. Williams opõe os objetivos particulares do indivíduo – viver a vida com sua esposa ou, de outra forma, ser um pintor – contra os princípios morais imparciais do indivíduo, de modo que ele duvida que os últimos devam sempre ter prioridade. Williams contesta a visão de que nossos projetos particulares tenham de ser sempre reprimidos por princípios universais, os quais requerem que nós devemos somente buscar o que os princípios universais permitem. Se a vida de um homem fosse valorosa somente se ele pusesse, por exemplo, pôr a arte à frente das suas obrigações morais universalizáveis para com sua família, então, Williams não está disposto a dar prioridade para as suas obrigações morais. No exemplo do homem e o afogamento dos outros, a esposa do homem pode ser o seu projeto, no entanto, o dilema é posto em termos dos próprios objetivos particulares do indivíduo *versus* as suas obrigações morais universais. Em um nível formal, isso está alinhado com o paradigma tradicional do egoísmo *versus* o universalismo. Porém, ele não rejeita o modo tradicional de conceitualizar as alternativas. ... O problema é visto como opondo as pretensões de um ego individual contra um ego de regras imparciais.

O desafio feminista às morais kantianas não requer uma mudança nesse paradigma. Ele não opõe um ego individual contra princípios universais, mas considera relações particulares entre as pessoas como relações de cuidado, e questiona se elas devem sempre se submeter a princípios universais de justiça. ... Quando princípios universais conflitam com relações, o desafio feminista questiona se os princípios devem sempre ter prioridade. A crítica feminista ... dá-nos razão para duvidar ... que a justiça deva sempre ter prioridade sobre o cuidado. ...

DIFERENÇAS ENTRE FEMINISTAS

... A crítica feminista ao liberalismo ... é mais fundamental em relação ao fato de que tornar a todos os indivíduos completamente liberais não deixa ninguém

adequadamente atento às relações entre as pessoas... É possível para dois estranhos terem uma chamada "relação" de igualdade entre si, com simplesmente nada que os mantenha juntos em amizade ou comunidade. A igualdade liberal, por si mesma, não providencia ou se preocupa com os componentes mais substanciais das relações. É fazendo avaliação e fazendo recomendações em relação ao último ponto que a ética do cuidado é apropriada. Como muitas feministas argumentam, as questões de teoria moral são menos uma questão de justiça *versus* cuidado e mais sobre como integrar apropriadamente justiça e cuidado, ou cuidado e justiça, se nós estivermos cientes do rebaixamento e da marginalização do cuidado. Não é satisfatório pensar o cuidado como conceitualizado pelo individualismo liberal, a saber, como uma mera preferência pessoal que um indivíduo pode escolher ou não. Também não é satisfatório pensar as relações de cuidado como meramente o que os indivíduos podem escolher cuidar, a depender da prioridade que derem a princípios morais universais e imparciais.

Marilyn Friedman chama atenção para quando a parcialidade é ou não é moralmente valorosa. "Relações pessoais", escreve ela, "variam amplamente em seu valor moral. A qualidade de uma relação particular é profundamente importante na determinação do valor moral de qualquer ação que for necessária para sustentar tal relação". A parcialidade em relação a outros partidários da supremacia branca por parte de um partidário da supremacia branca não tem valor moral. Quando as relações causam dano ou são baseadas em relações erradas como aquela entre senhor e escravo, nós não devemos ser parciais em relação a elas. Porém, quando uma relação tem valor moral, como o têm as relações de cuidado entre pais e filhos, ou as relações de confiança entre amigos e namorados, a questão da prioridade ou da não prioridade da imparcialidade pode ocorrer. Além disso, como as morais das regras imparciais tão facilmente esquecem, e como Friedman esclarece, "relações próximas ... clamam por preocupação pessoal, lealdade, interesse, paixão e capacidade de resposta ao caráter único dos amados, às suas necessidades específicas, interesses, história e assim por diante. Em uma palavra, relações pessoais clamam por atitudes de parcialidade em vez de imparcialidade".

Avaliar o valor das relações não significa que normas universais simplesmente tenham prioridade. Significa que, da perspectiva da justiça, algumas relações são julgadas como injustificadas, frequentemente ao ponto de que elas devem ser encerradas tanto quanto possível, ainda que frequentemente sejam de escopo limitado. (Por exemplo, nós nunca pararemos de ser o irmão de nossos irmãos, ou o ex-amigo, o ex-esposo daqueles com quem nós terminamos uma relação.) Porém, uma vez que as relações podem ser consideradas como

tendo valor, questões morais podem advir, por exemplo, de se as pretensões das relações devem ou não devem ser subordinadas a perspectivas de justiça. ... Acima de tudo, os aspectos de uma relação que a fazem uma má relação podem ser frequentemente interpretados como falhas no cuidado apropriado por outros em particular, em vez de simplesmente violações de regras morais imparciais. Certamente, evitar erros morais sérios deve ter prioridade sobre evitar erros triviais, e buscar bens morais altamente importantes deve ter prioridade sobre a busca de bens insignificantes. Porém, isso não resolve nada no que diz respeito a relações de cuidado *versus* regras morais imparciais... Algumas relações de cuidado são da maior importância, ... ao passo que algumas das exigências das regras morais imparciais são relativamente insignificantes. Algumas vezes ocorre o contrário. ...

UM OLHAR SOBRE ALGUNS CASOS

Deixe-me agora tentar examinar detalhadamente o que está em questão entre a ética do cuidado e a moralidade construída sobre a imparcialidade, e por que uma moral feminista satisfatória não deve aceitar a visão de que os princípios morais de justiça e os direitos universais, imparciais, devem sempre ter prioridade sobre a preocupação com as relações de cuidado, que incluem relações de confiança, de amizade e de lealdade. O argumento necessita ser examinado tanto no nível das relações pessoais quanto no das políticas sociais. Os que advogam em favor de uma ética do cuidado argumentaram com sucesso contra a visão de que o cuidado – dentro dos limites do que é permitido por princípios universais – é admirável em relações pessoais, mas que o mais importante em relação ao valor do cuidado é inapropriado para as relações impessoais entre estranhos e cidadãos. Eu irei explorar questões de ambos os tipos.

Considere, primeiro, a história de Abraão. Tem sido discutido por muitos defensores de uma ética do cuidado que não concordam com o ensinamento moral e religioso se Abraão tomou a decisão correta quando escolheu obedecer ao comando de Deus e matar seu filho. ... Da perspectiva de uma ética do cuidado, a relação entre pai e filho não deve ser sempre subordinada ao comando de Deus ou a regras morais universais. Porém, vamos considerar um caso leigo no qual há um genuíno conflito entre regras imparciais e relações entre pais e filhos. ...

Suponha que o pai de uma criança seja, por profissão, um professor com um dom especial em ajudar crianças com problemas a terem sucesso acadêmico. Suponha agora que, em um cálculo utilitarista de quanto bem geral seria

realizado, ele estabeleça que, do ponto de vista das regras utilitaristas universais, deveria devotar mais tempo ao seu trabalho, ficando na sua escola depois do horário e assim por diante, deixando sua esposa e outros cuidarem de seu próprio filho. No entanto, ele também pensa que, da perspectiva do cuidado, deveria construir a sua relação com a criança, desenvolvendo confiança e consideração mútuas tanto quanto ele for capaz. Mesmo que as regras universais permitam a ele algum tempo para a vida familiar e ainda que ele ponha valor de utilidade apropriado em desenvolver a relação com seu filho – o bem que ele irá fazer para a criança, o prazer que lhe dará, o bem que permitirá fazer no futuro, etc. –, o cálculo ainda sai, digamos, como antes: ele deve devotar mais tempo para seus alunos. Não obstante, as demandas morais do cuidado sugerem que ele deve dispender mais tempo com seu filho. ...

O argumento para a imparcialidade pode ser às vezes assim formulado: pensando como um agente abstrato, eu devo agir segundo regras morais que todos poderiam aceitar da perspectiva da imparcialidade. Tais regras recomendam que tratemos todas as pessoas igualmente, incluindo nossos filhos, em relação ao exercício de nossas habilidades profissionais, e que, quando tivermos habilidades especiais, devemos utilizá-las para o benefício de todos igualmente. Por exemplo, um professor não deve privilegiar seu próprio filho caso ele seja um dos seus alunos. Se alguém tem as habilidades e teve a vantagem social de se tornar professor, deve exercer tais habilidades quando forem necessárias, especialmente quando forem seriamente necessitadas.

Contudo, o pai, em meu exemplo, considera também a perspectiva do cuidado. Dessa perspectiva, a relação com seu filho é de valor enorme e insubstituível. Ele pensa que, em razão da sua preocupação com essa relação particular, ele deve dispender mais tempo com seu filho. Ele experimenta a relação como sendo de amor, de confiança, de lealdade e pensa, nesse caso, que deve subordinar outras considerações, como exercer suas habilidades profissionais, a tal relação. Ele pensa que deve se sentir livre para ajudar seu filho a sentir a confiança e o encorajamento que seu desenvolvimento requer, mesmo que isso conflite com a moral imparcial.

Ele reflete sobre que motivos poderia haver para escolher entre as alternativas. Para uma das alternativas, o motivo poderia ser: porque regras morais universais comandam isso. Para a outra parte, o motivo poderia ser: porque este é meu filho e eu sou o pai desta criança, sendo que a relação entre nós não é de menos importância do que regras universais. Ele reflete se o último poderia ser um motivo moral e conclui que sim, no sentido de que poderia acreditar que é o motivo pelo qual ele deveria agir. Ele pode fazer isso sem sustentar que todo pai deve agir de forma similar em relação a seus filhos. Ele pode, ademais, con-

cluir que se as morais kantianas e utilitaristas negam que tal motivo possa ser moral, então, elas definiram a moral de forma enganosa para adaptá-la aos seus propósitos e, por um decreto arbitrário, excluíram qualquer coisa que poderia desafiar suas exigências de universalização. Eles poderiam ler a discussão de Annette Baier da possível tendência das mulheres de resistirem a subordinar sua sensibilidade a regras kantianas escolhidas autonomamente. Baier escreve:

> O que disse Kant, o grande profeta da autonomia, sobre as mulheres, em sua teoria moral? Ele disse que elas eram incapazes de legislação, não preparadas para votar, que necessitavam a guia dos homens que eram mais "racionais". A autonomia não era para elas. Era somente para os de primeira classe, pessoas realmente racionais. ... Porém, onde Kant conclui "tanto pior para as mulheres", nós concluímos "tanto pior para a fixação masculina na capacidade especial de fazer leis, pela mentalidade burocrática do culto à regra e pelo exagero masculino na importância da independência sobre a interdependência mútua".

O pai, em meu exemplo, pode pensar que os pais deveriam se juntar às mães e prestar mais atenção às relações de cuidado e em resistir às demandas por regras imparciais quando elas são excessivas.

Da perspectiva de todos, ou de cada um, talvez, relações particulares deveriam ser subordinadas a regras universais. Porém, da perspectiva de pessoas particulares em relacionamentos é, certamente, sem sentido perguntar: por que temos de adotar a perspectiva de todos e de cada um, quando é a uma relação particular que nós damos tanta importância, ao menos como "sendo moral", no sentido requerido por regras universais? ... O que estou defendendo é que, na ética do cuidado, as pretensões morais de cuidado não são menos válidas do que pretensões morais de regras imparciais. Isso não significa dizer que considerações de imparcialidade não sejam importantes. O que se nega é que elas devam ter sempre prioridade. Isso torna a ética do cuidado um desafio para o liberalismo como teoria moral, não um mero suplemento. ...

MODELOS DE MORAL

No nível da moralidade, nós precisamos decidir que "modelos" são apropriados para que contextos. ...

Uma ética do cuidado sugere que a prioridade da justiça é, no melhor dos casos, persuasiva para o contexto legal-judicial. Pode também sugerir que cálculos de utilidade geral são, no melhor dos casos, apropriados para algumas

escolhas sobre políticas públicas. Ainda é necessária uma teoria moral para nos mostrar como – nas correlações que devem existir entre todas as pessoas como simples seres humanos, que existem em muitos contextos pessoais e em numerosos grupos – nós devemos aplicar os vários modelos possíveis. Então, poderemos ver como devemos aplicar o modelo judicial-legal da imparcialidade a uma variedade de questões dadas, ou o modelo utilitarista da preocupação geral com o bem-estar a outra variedade de questões, o tempo todo reconhecendo outras questões – como as que podem ser vistas mais claramente entre amigos, nas famílias e em casos de grupos de solidariedade – para as quais esses modelos são impróprios ou inadequados. Então, nós iremos ver como o modelo das relações de cuidado pode se aplicar e ter prioridade em alguns contextos e como ele não deve ser limitado a escolhas pessoais feitas por indivíduos depois que eles preencheram todas as exigências de justiça. Se eles são mais importantes permanece em aberto, mas não neste escrito.

11
Por que o aborto é imoral?

Don Marquis

O aborto, tradicionalmente, não foi tratado como um crime pelas leis ocidentais. Sob a lei comum inglesa, o aborto era tolerado mesmo quando feito em uma gravidez avançada. Nos Estados Unidos, não havia leis que o proibissem até o século XIX. Quando tais leis foram feitas, elas foram motivadas por três preocupações: um desejo de desencorajar atividades sexuais ilícitas, a crença de que o aborto era um procedimento médico não seguro e o sentimento de que seria moralmente errado matar um nascituro.

No século XX, todos os estados americanos aprovaram leis proibindo o aborto. Contudo, essas leis foram julgadas inconstitucionais pela Suprema Corte dos Estados Unidos na sua famosa (alguns diriam infame) decisão em *Roe* vs. *Wade* (1973). A corte sustentou que os estados não podem proibir o aborto até que o feto seja "viável" – isto é, até que o feto esteja maduro o suficiente para sobreviver fora do útero. A conclusão é que as mulheres americanas podem abortar até que estejam no sexto mês de gravidez.

Hoje, a maior parte dos americanos apoia a decisão de *Roe* vs. *Wade*. É improvável que a Suprema Corte modifique a decisão enquanto os democratas estiverem na presidência. Cinco dos juízes da corte no momento concordam com a decisão. Se uma vaga surgir na Corte, então, um presidente democrata irá, quase com certeza, nomear alguém que apoie a legalidade do aborto.

Quando as pessoas discutem a moralidade do aborto, elas, em geral, começam por perguntar: é o feto uma pessoa com direito à vida? Contudo, Don Marquis da University of Kansas faz uma pergunta diferente: as razões que temos para não matar um adulto são as mesmas que temos para não matar um

---

Extraído de *The Journal of Philosophy*, v. 86 (1989), p. 183-85, 189-92, 194. Reproduzido com permissão.

feto? Matar adultos, ele sustenta, é errado porque os priva de seu futuro. Entretanto, ao matar um feito, nós também o estamos privando do seu futuro. Logo, parece inconsistente fazer objeção a um e não a outro.

A visão de que o aborto é, com raras exceções, seriamente imoral recebeu pouco apoio na literatura filosófica recente. Sem dúvida, a maioria dos filósofos afinados com instituições seculares de alta educação acreditam que a posição antiaborto, ou é um sintoma de um dogma religioso irracional, ou uma conclusão gerada por argumentos filosóficos seriamente confusos. O objetivo deste artigo é questionar essa crença geral. Este ensaio apresenta um argumento que tem por objetivo mostrar, como qualquer argumento em ética pode mostrar, que o aborto é, com exceção da sua possibilidade em alguns casos, seriamente imoral, uma vez que ele está na mesma categoria moral de matar um ser humano adulto inocente. ...

I

Um esboço dos argumentos-padrão antiaborto e pró-escolha exibe como tais argumentos têm certas simetrias que explicam por que os partidários de tais posições são tão convictos da correção de suas próprias posições, por que eles não têm sucesso em convencer os seus oponentes e por que, para outros, essa questão parece insolúvel. Uma análise da natureza desse impasse sugere uma estratégia para a sua superação.

Considere o modo como um típico antiabortista argumenta. Ele irá argumentar ou asserir que a vida está presente a partir do momento da concepção, ou que fetos se parecem com bebês, ou que fetos apresentam uma característica tal como o código genético que é necessário e suficiente para ser humano. Antiabortistas parecem acreditar que (1) a verdade de todas essas pretensões é absolutamente clara e que (2) estabelecer qualquer dessas pretensões é suficiente para mostrar que o aborto é moralmente próximo do assassinato.

Uma estratégia-padrão pró-escolha exibe similaridades. O indivíduo pró-escolha argumentará ou asserirá que não são pessoas ou que não são agentes racionais; ou que eles não são seres humanos sociais. Indivíduos pró-escolha parecem acreditar que (1) a verdade de cada uma dessas pretensões é absolutamente óbvia e (2) que estabelecer qualquer uma dessas pretensões é suficiente para mostrar que um aborto não é uma forma de matar errada.

De fato, as pretensões pró-aborto e pró-escolha parecem ser verdadeiras, ainda que a pretensão de que "ele se parece com um bebê" seja mais difícil de

estabelecer no início da gravidez. Parece que temos um impasse. Como pode ele ser resolvido?

Como todos os que tiveram algum contato com a lógica sabem, para que qualquer um desses argumentos sobre o aborto seja um bom argumento, requer-se não somente algumas pretensões caracterizando o que são fetos, mas também algum princípio moral geral que ligue uma característica dos fetos a eles terem ou não direito à vida ou a alguma outra característica moral que gerará obrigação ou falta de obrigação em não terminar com a vida do feto. De acordo com isso, os argumentos dos antiaborto e dos pró-escolha necessitam algum suplemento para serem vistos como adequados.

Note o que cada partidário irá dizer. O antiabortista terá a pretensão de que sua posição é apoiada por princípios morais geralmente aceitos como "É sempre, *prima facie*, seriamente errado matar uma vida humana" ou "É sempre, *prima facie*, seriamente errado pôr fim à vida de um bebê". Visto que esses são princípios morais geralmente aceitos, sua posição não é, certamente, errada em um sentido óbvio. O pró-escolha terá a pretensão de que a sua posição é apoiada por princípios morais plausíveis como "Ser uma pessoa é o que dá a um indivíduo valor moral intrínseco" ou "É somente *prima facie* seriamente errado tirar a vida de outro membro da comunidade humana". Visto que esses são princípios morais geralmente aceitos, a posição pró-escolha é, certamente, não errada em um sentido óbvio. Desafortunadamente, novamente chegamos a um impasse.

Agora, como se pode dar conta desse impasse? A abordagem-padrão é tentar mostrar como os princípios morais do oponente perdem a sua plausibilidade quando analisados. É fácil ver como isso é possível. De um lado, os antiabortistas defenderão um princípio moral concernente à incorreção de matar que tende a ser amplo em escopo de tal forma que mesmo fetos em estágio inicial de gestação serão abrangidos. O problema com princípios amplos é que eles frequentemente abarcam demais. Nessa instância, em particular, o princípio "É sempre, *prima facie*, seriamente errado matar uma vida humana" parece implicar que é errado pôr fim na existência de uma cultura de células humanas cancerosas vivas, sob o argumento de que a cultura é viva e é humana. Portanto, parece que o princípio antiabortista favorecido é muito amplo.

Por sua vez, o pró-escolha quer encontrar um princípio moral referente à incorreção de matar que tende a ser limitado em escopo, de tal forma que fetos não estarão incluídos nele. O problema com princípios limitados é que eles frequentemente não incluem o suficiente. Então, o princípio requerido tal como "É *prima facie* seriamente errado apenas matar pessoas" ou "É *prima facie* errado apenas matar agentes racionais" não explica por que é errado matar bebês,

ou crianças pequenas, ou severamente retardados, ou mesmo, talvez, os com doença mental grave. Portanto, parece que temos de novo um impasse. As acusações do antiabortista, de forma razoável, são de que os princípios pró-escolha referentes a matar são muito limitados para serem aceitáveis. As acusações do indivíduo pró-escolha, de forma razoável, são que os princípios antiabortistas referentes a matar são muito amplos para ser aceitáveis. ...

... Tudo isso sugere que uma condição necessária para resolver a controvérsia sobre o aborto é uma abordagem mais teórica da incorreção de matar. Afinal, se nós meramente acreditamos, mas não entendemos, por que matar seres humanos adultos como nós próprios é errado, como poderíamos, concebivelmente, mostrar que o aborto é ou imoral, ou permissível?

II

Para desenvolver tal abordagem, podemos começar por seguir pressupostos não problemáticos com respeito ao nosso próprio caso: é errado *nos* matar. Por que é errado? Algumas respostas podem ser facilmente eliminadas. Pode-se dizer que aquilo que torna errado nos matar é que matar brutaliza quem mata. Contudo, a brutalização consiste em se habituar à prática de um ato que é hediondo moralmente. Portanto, a brutalização não explica a imoralidade. Poderia-se dizer que aquilo que torna errado nos matar é a grande perda que outros irão experimentar devido à nossa falta. Ainda que tal *hybris* seja compreensível, tal explicação não dá conta da incorreção de matar um eremita, ou aquelas vidas que são relativamente independentes e cujos amigos acham fácil fazer novos amigos.

Uma resposta mais óbvia é melhor. Primariamente, o que torna errado matar não é nem o efeito no assassino e nem os efeitos nos amigos e parentes da vítima, mas o efeito sobre a vítima. A perda da vida é uma das maiores perdas que alguém pode sofrer. A perda da própria vida priva seu titular de todas as experiências, atividades, projetos e satisfações que poderiam, se fosse de outro modo, ter constituído o seu futuro. Portanto, matar alguém é errado, primariamente, porque matar inflige (uma das) a maior perda possível à vítima. Descrever isso como a perda da vida pode, contudo, ser enganoso. A mudança em meu estado biológico, por si mesma, não torna errado que me matem. O efeito da perda de minha vida biológica é a perda para mim de todas as atividades, projetos, experiências e satisfações que, se não fosse a morte, teriam constituído minha vida pessoal futura. Essas atividades, projetos, experiências e satisfações, ou são valiosas por si mesmas, ou são meios para alguma coisa que é valiosa por

si mesma. Algumas partes do meu futuro não são valiosas para mim agora, mas irão se tornar valiosas conforme eu for ficando mais velho e conforme meus valores e capacidades mudarem. Quando eu sou morto, sou privado não só do que eu agora valorizo e que poderia ter se tornado parte da minha vida pessoal futura, mas também do que poderia vir a valorizar. Portanto, quando eu morro, sou privado de tudo de valor do meu futuro. Infligir essa perda a mim é o que torna, em última análise, errado me matar. Sendo esse o caso, pareceria que aquilo que torna, *prima facie*, seriamente errado matar *qualquer* ser humano adulto é a perda do seu futuro.* ...

A pretensão de que aquilo que torna errado matar é a perda do futuro da vítima é apoiada diretamente por duas considerações. Em primeiro lugar, essa teoria explica por que nós consideramos matar como um dos piores crimes. Matar é especialmente errado porque priva a vítima de mais do que, talvez, qualquer outro crime. Em segundo lugar, pessoas com aids ou câncer que sabem que estão para morrer acreditam, naturalmente, que morrer é uma coisa muito ruim para elas. Acreditam que a perda do futuro que elas, não fosse isso, poderiam experimentar é o que torna a sua morte prematura uma coisa muito ruim para elas. Uma teoria melhor da incorreção de matar requereria uma propriedade natural diferente associada com matar que fosse mais adequada às atitudes de morrer. Qual poderia ser ela?

A visão de que aquilo que torna errado matar é a perda do valor do futuro da vítima ganha um apoio adicional quando algumas de suas implicações são examinadas. Em primeiro lugar, é incompatível com a visão de que é errado matar somente seres que são biologicamente humanos. É possível que existam espécies diferentes de outro planeta, cujos membros tenham um futuro como o nosso. Visto que ter um futuro assim é o que torna errado matar alguém, essa teoria implica que seria errado matar membros de tal espécie. Portanto, essa teoria se opõe à pretensão de que somente a vida que é biologicamente humana tem grande valor moral, uma visão que muitos antiabortistas parecem adotar. Essa oposição, que essa teoria tem em comum com teorias da personalidade, parece ser um mérito da teoria.

Em segundo lugar, a pretensão de que a perda do próprio futuro é o aspecto que torna errado matar alguém implica a possibilidade de que os futuros de alguns mamíferos não humanos reais em nosso próprio planeta sejam suficien-

* Eu fui mais influenciado, nessa matéria, por Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (New York: Penguin, 1977), cap. 3, e por Robert Young, "What Is So Wrong with Killing People?" *Philosophy* I.IV, 210 (1979), 515-28.

temente parecidos com os nossos e que será também seriamente errado matá-los. Se alguns animais têm o mesmo direito à vida que os seres humanos depende de adicionar à conta da incorreção do ato de matar alguma consideração que seja equivalente ao que é o meu futuro ou o futuro de outros seres humanos adultos e que torna errado nos matarem. Indubitavelmente, o fornecimento de tal consideração seria uma questão muito difícil. Além disso, qualquer consideração como essa seria absolutamente controversa. Então, não se deveria refletir de maneira desfavorável em relação a esse esquema de uma teoria elementar da incorreção de matar porque ela é indeterminada com respeito a algumas questões muito difíceis concernentes aos direitos dos animais.

Em terceiro lugar, a pretensão de que a perda do próprio futuro é o aspecto que torna errado matar alguém não implica, como as teorias da santidade da vida humana implicam, que a eutanásia ativa seja errada. As pessoas muito doentes e incuráveis, que enfrentam um futuro de dor e desespero e que desejam morrer, não sofreriam uma perda se fossem mortas. Estritamente falando, é o valor do futuro de um humano que torna errado matar nessa teoria. Isso sendo assim, matar não necessariamente é errado em relação a algumas pessoas que estão doentes ou morrendo. Naturalmente, pode haver outras razões para proibir a eutanásia ativa, mas essa é uma outra questão. As teorias sobre a santidade da vida humana parecem sustentar que a eutanásia ativa é seriamente errada, mesmo no caso de um indivíduo para o qual parece haver boas razões para tal ato, independentemente de considerações a respeito de política pública. Essa consequência é muito implausível, sendo que o fato de a teoria não partilhar dessa consequência se constitui em um apoio a mais para a pretensão de que a perda do valor do futuro é o que torna errado matar.

Em quarto lugar, a visão da incorreção de matar defendida neste ensaio implica diretamente que é, *prima facie*, seriamente errado matar crianças e bebês, pois nós presumimos que eles têm futuros de valor. Visto que acreditamos que é errado matar bebês pequenos e indefesos, é importante que a teoria da incorreção de matar dê facilmente conta disso. Teorias da personalidade concernentes à incorreção de matar, por sua vez, não podem dar conta diretamente da incorreção de matar bebês e crianças jovens. Portanto, tais teorias têm de acrescentar considerações especiais *ad hoc* sobre a incorreção de matar jovens. A plausibilidade de tais teorias *ad hoc* parece ser uma função do quão desesperadamente se quer que tais teorias funcionem. A pretensão de que o aspecto primário da incorreção de matar é a perda do valor do futuro da vítima dá conta diretamente da incorreção de matar crianças jovens e bebês. Ela torna a incorreção de tais atos tão óbvia quanto de fato nós pensamos que eles sejam. Esse é um mérito adicional da teoria. Consequentemente, parece que esse valor de um

futuro como o nosso defendido por uma teoria da incorreção de matar compartilha as forças tanto das visões da santidade da vida quanto da personalidade, mas evita as fraquezas de ambas. Em acréscimo, enleia-se com uma intuição central concernente ao que torna errado matar.

A pretensão de que o aspecto primário da incorreção de matar é a perda da vítima do valor de seu futuro tem consequências óbvias para a ética do aborto. O futuro de um feto-padrão inclui um conjunto de experiências, de projetos, de atividades, que é idêntico ao de seres humanos adultos e ao de crianças. Visto que a razão que é suficiente para explicar por que é errado matar seres humanos depois do nascimento é uma razão que também se aplica aos fetos, segue-se que o aborto é, *prima facie*, muito errado moralmente.

Esse argumento não se fundamenta na inferência inválida de que, visto que é errado matar pessoas, é também errado matar futuras pessoas. A categoria que é moralmente central para essa análise é aquela de ter um futuro valioso como o nosso. Não é a categoria da personalidade. O argumento para a conclusão de que o aborto é, *prima facie*, muito errado moralmente procede independentemente da noção de personalidade ou personalidade potencial ou qualquer equivalente. Alguém pode desejar começar com essa análise em termos do valor de um futuro humano e chegar à conclusão de que o aborto é, exceto, talvez, em raras circunstâncias, muito errado moralmente, então, inferir que os fetos têm o direito à vida e, em conclusão, chamar os fetos de "pessoas" como resultado de eles terem direito à vida. Claramente, nesse caso, a categoria pessoa está sendo usada para estabelecer a *conclusão* da análise em vez de gerar o *argumento* da análise. ...

Naturalmente, esse valor do argumento de um futuro como o nosso, se sólido, mostra somente que o aborto é, *prima facie*, errado, não que ele seja errado em toda e qualquer circunstância. Visto que a perda do futuro para um feto-padrão, se morto, é, não obstante, ao menos uma perda tão grande quanto a perda do futuro de um ser humano adulto-padrão que é morto, o aborto, como o matar em geral, pode ser justificado somente pelas razões mais contundentes. A perda da vida de alguém é quase o maior infortúnio que pode ocorrer. Presumivelmente, o aborto poderia ser justificado, em algumas circunstâncias, somente se a perda consequente de falhar em abortar pudesse ser ao menos tão grande quanto abortar. Por conseguinte, abortos moralmente permissíveis serão raros, a menos, talvez, que eles ocorram tão ao início da gravidez que um feto não seja ainda definitivamente um indivíduo. Então, esse argumento pode ser visto como mostrando que o aborto é, presume-se, muito seriamente errado, sendo essa presunção muito forte – tão forte quanto a de que matar um ser humano adulto é errado.

12

Uma defesa do aborto

Judith Jarvis Thomson

Apenas para argumentar, Judith Jarvis Thomson sustenta que o feto é uma pessoa com direito à vida, desde o momento da concepção. Podemos concluir dessa pressuposição que o aborto é imoral? A resposta se torna surpreendentemente complicada. A discussão de Thomson não somente lança luz sobre a questão do aborto, mas também ilumina a natureza dos direitos.

Os leitores deste ensaio que não estão familiarizados com Henry Fonda podem imaginar em seu lugar Brad Pitt, George Clooney ou Justin Timberlake. O ponto filosófico envolvendo Fonda será o mesmo.

Judith Jarvis Thomson é professora emérita no Massachusetts Institute of Technology (MIT). O seu livro mais recente é *Normativity* (2009).

A maior parte das oposições ao aborto tem por base a premissa de que o feto é um ser humano, uma pessoa, desde o momento da concepção. ...

... Eu penso que a premissa é falsa, que o feto não é uma pessoa desde o momento da concepção. O óvulo recém-fertilizado, um amontoado de células recém-implantado, não é uma pessoa mais do que uma glande é uma árvore de carvalho. Não obstante, eu não discutirei nada disso, pois, parece-me, seria de grande interesse perguntar o que aconteceria se, apenas para argumentar, nós aceitássemos a premissa. Como, precisamente, supõe-se que disso se chegue à conclusão de que o aborto é moralmente não permitido? Comumente, oponentes do aborto gastam a maior parte do seu tempo estabelecendo que o feto é uma pessoa e dificilmente gastam algum tempo para explicar o passo daí à não permissibilidade do aborto. Talvez pensem que esse passo é simples e óbvio demais, para requerer muito comentário. ... Seja qual for a explicação, eu sugiro

Extraído de *Philosophy and Public Affairs,* n. 1, v. 1 (outono 1971), p. 47-66. Reproduzido com permissão.

que esse passo não é nem fácil e nem óbvio, que ele clama por um exame melhor do que é comumente dado e que, quando nós dedicamos tempo a ele, esse exame mais de perto nos fará sentir inclinados a rejeitá-lo.

Eu proponho, então, que concedamos que o feto é uma pessoa desde o momento da concepção. Como o argumento procede a partir daí? Eu sugiro que procede mais ou menos do seguinte modo. Toda pessoa tem direito à vida. Assim, o feto tem o direito à vida. Indubitavelmente, a mãe tem o direito de decidir o que acontecerá em e para seu corpo. Todo mundo concede isso. Contudo, seguramente, o direito à vida de uma pessoa é mais forte e mais rígido do que o direito da mãe decidir o que ocorre em e para seu corpo, desse modo, o direito à vida do feto prevalece sobre o direito da gestante, de tal forma que o feto não pode ser morto e um aborto não pode ser feito.

Parece plausível. Porém, deixe-me agora pedir para você imaginar o seguinte. Você acorda de manhã e se encontra encostado na cama ao lado de um violinista inconsciente. Um violinista inconsciente famoso. Ele descobriu ter uma doença renal fatal, sendo que a sociedade dos amantes da música sondou todos os registros médicos disponíveis e descobriu que só você tem o tipo sanguíneo adequado para ajudar. Eles, então, sequestraram você e, na última noite, o sistema circulatório do violinista foi ligado ao seu, de tal forma que seus rins podem ser usados para extrair venenos do sangue dele e do seu. O diretor do hospital, agora, diz a você: "Olha, nós lamentamos que a sociedade dos amantes da música tenha feito isso com você – nós nunca teríamos permitido isso se tivéssemos sabido. Ainda assim, eles fizeram e o violinista está agora ligado a você. Desligá-lo de você o matará. Mas não se preocupe, será somente por nove meses. Até lá, ele terá se recuperado de sua doença e poderá ser desconectado de você". Incumbe moralmente a você consentir com essa situação? Sem dúvida, seria muito legal se fizesse isso, uma grande bondade. Contudo, você *tem* de concordar com isso? Que tal se não fosse por nove meses, mas por nove anos? Ou, quem sabe, mais ainda? Que tal se o diretor do hospital dissesse: "É um azar, eu concordo, mas agora você deverá ficar na cama, com o violinista ligado a você, pelo resto de sua vida, porque, lembre disso: todas as pessoas têm direito à vida e os violinistas são pessoas. Certamente, você tem direito de decidir o que acontece em e para seu corpo, mas direito à vida da pessoa prevalece sobre o seu direito de decidir o que acontece em e para seu corpo. Portanto, você nunca poderá ser separado dele". Eu imagino que você verá isso como ultrajante, o que realmente sugere haver alguma coisa realmente errada com o argumento sólido e plausível que mencionei há pouco.

Nesse caso, naturalmente, você foi sequestrado: não foi voluntário para a operação que ligou o violinista aos seus rins. Podem aqueles que se opõem

ao aborto, sob o fundamento há pouco mencionado, fazer uma exceção para a gravidez resultante de estupro? Certamente. Eles podem dizer que as pessoas têm direito à vida somente se não vieram à existência por causa de um estupro, ou podem dizer que todas as pessoas têm direito à vida, mas que alguns o têm menos do que outros, em particular, aqueles que vieram à existência por causa de um estupro têm menos. No entanto, esse argumento soa desagradável. Certamente, a questão a respeito de se você tem simplesmente direito à vida, ou quanto dele você tem, não pode se transformar na questão de se você é ou não é produto de um estupro. De fato, as pessoas que se opõem ao aborto sob o fundamento que mencionei não fazem essa distinção e, portanto, não fazem uma exceção para o caso de estupro.

Essas pessoas também não fazem exceção para casos nos quais a mãe tenha de passar os nove meses de sua gravidez na cama. Elas concordariam que seria uma grande lástima e um fardo pesado para a mãe, porém, do mesmo modo, todas as pessoas têm direito à vida, o feto é uma pessoa, e assim por diante. Eu suspeito, de fato, que elas não fariam exceção para um caso no qual, milagrosamente, a gravidez durasse nove anos ou, mesmo, o resto da vida da mãe.

Alguns não querem nem mesmo fazer exceção para o caso em que a continuação da gravidez provavelmente encurtará a vida da mãe. Vêem o aborto como não permissível nem mesmo para salvar a vida da mãe. Tais casos são agora muito raros, sendo que muitos oponentes do aborto não aceitam essa visão extrema. Seja como for, esse é um bom lugar para começar: alguns pontos de interesse que vieram à tona em relação ao assunto.

1. Vamos chamar a visão de que o aborto não é permissível nem mesmo para salvar a vida da mãe de "a visão extrema". Eu quero sugerir, primeiro, que ela não segue do argumento há pouco mencionado sem a adição de algumas premissas bastante poderosas. Suponha que uma mulher tenha engravidado e agora descubra que tem uma condição cardíaca tal que irá morrer se levar a gravidez até o fim. O que pode ser feito por ela? O feto, sendo uma pessoa, tem direito à vida, porém, como a mãe é uma pessoa, ela também tem direito à vida. Presumivelmente, eles têm um igual direito à vida. Como se pode supor que um aborto não pode ser feito? Se a mãe e a criança têm igual direito à vida, deveríamos nós, talvez, tirar a sorte com uma moeda? Ou deveríamos adicionar ao direito da mãe à vida o seu direito de decidir o que acontece em e para seu corpo, que todos estão dispostos a assegurar – de tal forma que a soma de seus direitos prevaleceria sobre o direito à vida do feto?

O argumento mais familiar aqui é o seguinte. Afirma-se que fazer o aborto seria matar diretamente a criança, ao passo que não fazer nada não seria matar a mãe, mas somente deixá-la morrer. No entanto, ao matar a criança, se estaria matando uma pessoa inocente, pois ela não cometeu crime e não visa à morte da mãe. Há uma variedade de modos nos quais isso poderia continuar. (1) Matar diretamente uma pessoa inocente é sempre e absolutamente não permitido, logo, um aborto não pode ser feito. Ou, (2) visto que matar uma pessoa inocente é assassinato, sendo que assassinato é sempre e absolutamente não permitido, um aborto não poderia ser feito. Ou, (3) o dever de se conter de matar uma pessoa inocente é mais contundente do que o dever de evitar que uma pessoa morra, logo, um aborto não poderia ser feito. Ou, (4) se as únicas opções forem matar diretamente uma pessoa inocente ou deixar uma pessoa morrer, tem-se de preferir deixar uma pessoa morrer, de tal forma que um aborto não pode ser feito.

Algumas pessoas parecem ter pensado que essas não são premissas adicionais que precisam ser adicionadas ao simples fato de que uma pessoa inocente tem direito à vida. Porém, isso me parece um engano. Talvez, o modo mais simples de mostrar isso seja mostrar que, apesar de termos de, certamente, assegurar que pessoas inocentes têm direito à vida, as teses de (1) a (4) são falsas. Tome (2), por exemplo. Se matar diretamente uma pessoa inocente é assassinato, sendo, portanto, não permissível, então, a mãe que mata diretamente a pessoa inocente dentro dela é assassina, e, então, é não permissível. No entanto, não se pode seriamente pensar que é assassinato a mãe praticar um aborto em si mesma para salvar a sua vida. Não se pode seriamente dizer que ela *tem de* evitar, que ela *tem de* sentar passivamente e esperar por sua morte. Deixe-nos olhar de novo para o caso do violinista. Lá está você na cama com ele e o diretor do hospital diz: "É angustiante, eu me solidarizo, contudo, veja que isso está exigindo um esforço adicional de seus rins, de tal forma que você morrerá em um mês. No entanto, não importa, você *terá* de permanecer aqui onde está, uma vez que separá-los seria matar diretamente um violinista inocente e isso é assassinato, não sendo permitido". Se alguma coisa no mundo for verdade é que você não comete assassinato, que não faz algo não permitido, se você se voltar para trás e se separar do violinista para salvar sua propria vida.

O foco maior da atenção ao escrever sobre o aborto tem sido sobre o que uma terceira parte pode ou não pode fazer ao responder a um pedido de uma mulher por um aborto. Em certo sentido isso é compreensível, pois, as coisas sendo como são, não há muitas mulheres que poderiam fazer um aborto em si mesmas de forma segura, de tal forma que a questão feita é so-

bre o que uma terceira parte pode fazer, e o que a mãe pode fazer, se isso é mesmo mencionado, é deduzido quase como uma reflexão tardia, do que se conclui que a terceira parte poderia fazer. Porém, parece-me que tratar a questão desse modo é recusar assegurar à mãe aquele *status* real de pessoa sobre o qual se insiste tão firmemente para o feto. Pois nós não podemos simplesmente concluir o que uma pessoa pode fazer a partir do que uma terceira parte pode fazer. Suponha que você se encontre preso em uma pequena casa com uma criança em crescimento. Eu quero dizer uma casa muito pequena e com um crescimento rápido da criança – você já está sendo pressionado contra a parede da casa e em poucos minutos será esmagado até a morte. A criança do outro lado não quer ser esmagada até a morte. Se nada for feito para impedi-la de crescer, ela será ferida, e, no fim, simplesmente arrebentará a casa e sairá como um homem livre. Agora, eu posso entender muito bem se um expectador dissesse: "Não há nada que eu possa fazer por você. Nós não podemos escolher entre a sua vida e a dele. Nós não podemos ser aqueles que decidem quem vai viver, nós não podemos intervir". Porém, não se pode concluir que você também não possa fazer nada, que você não possa fazer nada para salvar a sua vida. Não importa o quão inocente é a criança, você não tem de esperar passivamente ser esmagado até morrer. Talvez, sinta-se que uma mulher grávida tem o *status* de uma casa, a quem nós concedemos o direito de autodefesa. Porém, se a mulher abriga a criança, deve-se lembrar que ela é uma pessoa que a abriga.

Eu devo, talvez, parar de dizer explicitamente que não estou pretendendo que as pessoas tenham direito de fazer qualquer coisa que seja para salvar suas vidas. Eu penso, em vez disso, que há limites drásticos no direito de autodefesa. Se alguém ameaça você com a morte para que torture outra pessoa até a morte, eu penso que você não tem o direito, mesmo que seja para salvar sua vida, de fazer isso. Porém, o caso sob análise é muito diferente. Em nosso caso, há apenas duas pessoas envolvidas, uma cuja vida é ameaçada e outra que a ameaça. Ambas são inocentes: aquela que é ameaçada não é ameaçada por causa de alguma falta; aquela que ameaça não o faz por causa de alguma falta. Por essa razão, podemos sentir que nós expectadores não podemos intervir. Porém, a pessoa ameaçada pode.

Em suma, com certeza uma mulher pode defender a sua vida contra a ameaça provocada por um nascituro, mesmo que isso envolva a sua morte. Isso mostra não só que as teses de (1) a (4) são falsas. Mostra também que a visão extrema sobre o aborto é falsa, de tal forma que nós não necessitamos escrutinar quaisquer outros modos possíveis de chegar a ela, a partir do argumento mencionado ao início.

2. A visão extrema pode, naturalmente, ser enfraquecida para dizer que o aborto é permissível para salvar a vida da mãe, mas que não pode ser feito por uma terceira pessoa, somente pela própria mãe. Contudo, isso também não pode ser verdade, pois o que nós temos de ter em mente é que a mãe e o nascituro não são como dois inquilinos em uma pequena casa que, por um engano desafortunado, foi alugada para ambos, não, a mãe *possui* a casa. O fato de que ela é proprietária adiciona algo à ofensividade da dedução de que a mãe não pode fazer nada da pressuposição de que terceiras partes não podem fazer nada. Faz mais do que isso: lança uma luz brilhante sobre a pressuposição de que terceiras partes não podem fazer nada. Certamente, deixa-nos ver que uma terceira parte que diz "eu não posso escolher entre vocês" engana a si mesma se pensa que isso é imparcialidade. Se Jones encontrou e vestiu certo casaco, que ele precisa para protegê-lo do frio, mas Smith também precisa dele para se proteger do frio, então não é imparcialidade dizer "eu não posso escolher entre vocês" se Smith for o dono do casaco. Mulheres têm dito sempre e de novo: "Este corpo é *meu* corpo!", e elas têm razão em se sentir furiosas, razão de sentir que tem sido como chutar ao vento. Smith, afinal, dificilmente estará propenso a nos agradecer se dissermos a ele: "Naturalmente, o casaco é seu, todo mundo sustentará que ele é. Mas ninguém pode escolher quem deverá tê-lo, você ou Jones". ...

Eu suponho que em algumas visões da vida humana, o corpo da mãe é somente emprestado a ela, um empréstimo que não dá a ela qualquer pretensão prioritária. Alguém que sustenta essa visão poderá bem pensar que é imparcialidade dizer "não posso escolher". Porém, irei simplesmente ignorar essa possibilidade. Minha própria visão é a de que, se um ser humano tem simplesmente uma pretensão prévia a alguma coisa, ele tem simplesmente uma pretensão prévia a seu corpo. Ademais, talvez, não se precise argumentar para isso de nenhum modo, visto que, como eu mencionei, os argumentos contra o aborto que estamos olhando asseguram que a mulher tem direito de decidir o que acontece em e para seu corpo.

No entanto, ainda que algumas pessoas assegurem tal direito, eu tentei mostrar que elas não levam a sério o que implica assegurá-lo. Eu sugeri que a mesma coisa reaparecerá ainda mais claramente quando abandonarmos casos nos quais a vida da mãe está em jogo e tratarmos, como eu proponho que agora façamos, os casos amplamente mais comuns nos quais a mulher quer um aborto por razões bem menos robustas do que preservar sua vida.

3. Onde a vida da mãe não está em jogo, o argumento que mencionei no início parece ter uma atração maior. "Todos têm direito à vida, portanto, a pessoa não nascida tem direito à vida." Não é o direito da criança à vida mais importante

do que o próprio direito à vida da mãe, que ela poderia pôr à frente como fundamento para um aborto?

Esse argumento trata o direito à vida como se ele fosse não problemático. Ele é problemático, sendo que isso me parece ser precisamente a fonte do engano.

Devemos agora, finalmente, perguntar do que se trata o ter direito à vida. Para algumas visões, ter direito à vida inclui ter direito de receber ao menos o mínimo necessário para continuar essa vida. Contudo, suponha que aquilo que de fato *é* o mínimo que um homem necessita para continuar a vida seja alguma coisa que ele não tenha simplesmente o direito de receber. Se estou doente para morrer e a única coisa que irá salvar minha vida é o toque fresco da mão de Henry Fonda em minha testa febril, então, igualmente, eu não tenho o direito de receber o toque fresco de Henry Fonda em minha testa febril. Seria assustadoramente gentil da parte dele voar da Costa Oeste para fazer isso. Seria menos gentil, ainda que sem dúvida bem intencionado, se meus amigos voassem até a Costa Oeste e trouxessem Henry Fonda com eles. Não obstante, eu simplesmente não tenho direito contra ninguém de tal forma que esse alguém fosse obrigado a fazer isso por mim. Ou, de novo, para retornar à história que relatei antes, o fato de que a continuação da vida do violinista necessita do uso continuado dos seus rins não justifica que ele tenha direito ao uso continuado dos seus rins. Ele certamente não tem direito contra você que *você* deve dar a ele o uso continuado dos seus rins. Pois ninguém tem direito algum de usar seus rins, a menos que você dê a ele tal direito. E ninguém tem direito contra você de que você deveria dar a ele esse direito – se você permitir que ele vá usar seus rins, essa é uma bondade de sua parte e não alguma coisa que ele possa exigir de você como algo que lhe é devido. Nem tem ele qualquer direito contra qualquer outro de que *eles* deveriam dar a ele o uso continuado de seus rins. Certamente, ele não tem direito em face da sociedade dos amantes da música no sentido de que deveriam ligá-lo a você em primeiro lugar, sendo que se você agora começar por separar-se dele, uma vez que descobriu que se não fizer isso terá de passar nove anos de sua vida na cama com ele, não há ninguém no mundo que terá de tentar evitar que você faça isso, com vistas a providenciar que fosse dado ao violinista algo que ele tinha o direito de receber.

Algumas pessoas, em vez disso, são mais estritas em relação ao direito à vida. Em sua visão, ele não implica o direito de receber qualquer coisa, mas equivale ao direito de não ser morto por ninguém, e nada mais. Não obstante, uma dificuldade relacionada aparece. Se todos devem evitar matar o violinista, então todos têm de evitar fazer uma quantidade muito grande de coisas diferen-

tes. Todos têm de evitar cortar a sua garganta, todos têm de evitar atirar nele – e todos têm de evitar separar você dele. Porém, tem ele direito contra todos que eles evitem desligar você dele? Evitar fazer isso é permitir a ele continuar a usar seus rins. Seria possível argumentar que ele tem o direito contra *nós* que de lhe permitirmos usar os seus rins. Isto é, ainda que ele não tenha direito contra nós de que deveríamos dar a ele o uso de seus rins, seria possível argumentar que, de qualquer modo, ele teria o direito contra nós de que, agora, não deveríamos intervir e privá-lo do uso de seus rins. Entretanto, o violinista não tem direito contra você de que *você* deveria permitir a ele continuar a usar os seus rins. Como eu disse, se você permitir a ele usá-los, é uma bondade de sua parte, e não alguma coisa que você deve a ele.

... Eu gostaria de destacar que não estou argumentando que as pessoas não têm muito direito à vida – muito ao contrário, parece-me que o controle primário que precisamos colocar na aceitabilidade de uma visão sobre os direitos é que deve ser verdade para tal visão que todas as pessoas têm direito à vida. Estou somente defendendo que ter direito à vida não garante ter direito de receber o uso ou direito que permite o uso continuado do corpo de outra pessoa – mesmo que isso seja necessário para vida. Portanto, o direito à vida não servirá aos oponentes do aborto do modo simples e claro que eles parecem ter pensado que serviria.

4. Há outra maneira de trazer à tona a dificuldade. No sentido mais comum, privar alguém de algo a que tem direito é tratá-lo injustamente. Suponha que um menino e seu irmão pequeno recebam uma caixa de chocolate no Natal. Se o irmão mais velho toma a caixa de chocolates e se recusa a dar ao irmão um chocolate, ele é injusto, pois ao irmão foi dado um direito à metade dos chocolates. Porém, suponha que, descobrindo o que significa nove anos na cama com o violinista, você se desliga dele. Você, seguramente, não está sendo injusto em relação a ele, pois não lhe deu qualquer direito de usar os seus rins e ninguém mais lhe deu um tal direito. Contudo, nós temos de informar que, ao se desligar dele, você o estará matando, sendo que violinistas, como todo mundo, têm direito à vida, portanto, na visão que consideramos até agora, o direito de não ser morto. Assim, você faz o que supostamente ele teria direito que você não fizesse, porém, não age injustamente em relação a ele fazendo isso.

A emenda que pode ser feita nesse ponto é esta: o direito à vida consiste não no direito de não ser morto, mas no direito de não ser morto injustamente. Nisso há um risco de circularidade, mas não se preocupe: irá nos permitir qua-

drangular o fato de que o violinista tem direito à vida com o fato de que você não age injustamente em relação a ele quando se desliga dele, matando-o desse modo. Pois, se não matá-lo injustamente, você não violará seu direito à vida e, portanto, não lhe fará injustiça.

No entanto, se essa emenda for aceita, a falha no argumento contra o aborto salta aos olhos completamente: não é suficiente mostrar que o feto é uma pessoa e nos relembrar a todos que todas as pessoas têm direito à vida – nós precisamos também mostrar que matar o feto viola o seu direito à vida, isto é, que o aborto é um ato de matar injusto. Ele é injusto?

Eu suponho que nós possamos tomar como dado que no caso da gravidez resultante de estupro a mãe não deu à pessoa não nascida direito de usar seu corpo para comida e abrigo. Realmente, em qual gravidez se poderia supor que a mãe deu à pessoa não nascida tal direito? Não é como se houvesse pessoas não nascidas à deriva no mundo, a quem uma mulher que quer uma criança diz: "eu convido você a entrar em mim".

Entretanto, seria possível argumentar que há outros modos pelos quais se pode adquirir o direito de usar o corpo de outra pessoa, além daquele de um convite da pessoa que será usada. Suponha que uma mulher voluntariamente se entrega a uma relação sexual, sabendo do risco de isso resultar em gravidez e, então, engravida. Não é ela em parte responsável pela presença, de fato pela própria existência, da pessoa não nascida dentro dela? Sem dúvida, ela não convidou aquilo a entrar nela. Porém, sua responsabilidade parcial por esse ser não dá por si mesma o direito de usar seu corpo? Se fosse assim, então o seu aborto seria mais como o menino que toma os chocolates e menos como desligar o violinista de você – fazer isso seria privá-lo daquilo que ele teria direito e, portanto, seria uma injustiça.

De modo que, então, se poderia também perguntar se ela pode ou não pode matar, ainda que fosse para salvar sua vida. Se ela voluntariamente o chamou à existência, como pode agora matá-lo, mesmo em autodefesa?

A primeira coisa a ser dita sobre isso é que é alguma coisa nova. Oponentes do aborto têm estado tão preocupados em fazer valer a independência do feto, para estabelecer que ele tem direito à vida como a mãe tem, que tenderam a negligenciar o possível apoio que poderiam ganhar estabelecendo que o feto é *dependente* da mãe, de modo que, assim, ela teria um tipo de responsabilidade especial por ele, uma responsabilidade que lhe dá direitos contra ela e que não são possuídos por nenhuma pessoa independente – como um violinista doente e estranho.

No entanto, esse argumento daria à pessoa não nascida direito ao corpo da sua mãe somente se a gravidez resultasse de um ato voluntário, acontecida com

completo conhecimento da possibilidade de gravidez que poderia resultar do ato. Isso omitiria completamente a pessoa não nascida cuja existência resultasse de estupro. Na dependência de um ulterior argumento, então, ficaríamos com a conclusão de que as pessoas não nascidas cuja existência fosse devida a estupro não teriam direito ao uso do corpo de suas mães e que, portanto, abortá-las não seria privá-las de alguma coisa da qual teriam direito, não sendo, então, injusto matá-los.

Ademais, devemos informar que não é totalmente certo que esse argumento realmente vai tão longe quanto parece. Pois há casos e casos, sendo que os detalhes fazem a diferença. Se a sala está abafada e, por isso, eu abro a janela para ventilá-la, quando, então, um ladrão entra por ela, seria absurdo dizer: "Ah, agora ele pode ficar, pois ela lhe deu o direito de usar sua casa – uma vez que ela é parcialmente responsável por sua presença lá, fazendo voluntariamente o que permitiu a ele entrar, com pleno conhecimento de que há coisas tais como ladrões que roubam". Seria ainda mais absurdo dizer isso se eu tivesse grades instaladas na minha janela, precisamente para prevenir a entrada de ladrões, e o ladrão tivesse entrado por causa de um defeito nas grades. Permanece igualmente absurdo se imaginarmos que não é um ladrão que entra, mas uma pessoa inocente que tropeça ou cai para dentro. De novo, suponha que fosse assim: sementes de pessoas à deriva no ar como pólen e, se você abrir a sua janela, uma pode entrar e fazer raiz em seu carpete ou estofamento. Você não quer crianças, então, arruma a sua janela com telas de malha fina, as melhores que você pode comprar. Contudo, como pode acontecer em ocasiões muito, muito raras, uma das telas tem defeito, de tal forma que uma semente entra e faz raiz. Tem agora a pessoa-planta que se desenvolve direito ao uso de sua casa? Certamente não – a despeito do fato de você voluntariamente ter aberto a sua janela e, em acréscimo, manter conscientemente carpetes e móveis estofados e saber que às vezes telas podem ter defeitos. Alguém poderia argumentar que você é responsável pelo enraizamento e que ela tem direito à sua casa, porque, afinal, você *poderia* ter vivido a sua vida com assoalhos lisos e móveis não estofados, ou com janelas e portas seladas. Mas isso não seria suficiente – pois, pelo mesmo mote, qualquer uma poderia evitar uma gravidez derivada de estupro por uma histerectomia, ou nunca saindo de casa a não ser com um exército (confiável!).

Parece-me que o argumento que estamos analisando pode, no máximo, estabelecer que há *alguns* casos nos quais a pessoa não nascida tem direito ao uso do corpo de sua mãe e, portanto, *alguns* casos em que o aborto é um ato de matar injusto. Há espaço para muita discussão e argumentação sobre quais seriam precisamente tais casos, se é que os há. Penso que podemos pular essa

questão e deixá-la em aberto, pois, de qualquer modo, o argumento certamente não estabelece que todo aborto é um ato de matar injusto.

5. Contudo, ainda há espaço para outro argumento. Com certeza, todos nós temos de assegurar a possibilidade de haver casos nos quais seria moralmente indecente separar uma pessoa de seu corpo ao custo de sua vida. Suponha que você saiba que aquilo que o violinista precisa não são nove anos de sua vida, mas somente uma hora: tudo o que você precisa fazer para salvar sua vida é gastar uma hora naquela cama com ele. Suponha também que deixá-lo usar seus rins por uma hora não afetasse minimamente a sua saúde. Sabe-se que você foi sequestrado. Sabe-se que você não deu permissão a ninguém para ligá-lo a você. No entanto, parece-me claro que você *deve* permitir a ele usar seus rins por aquela hora – seria indecente recusar.

Novamente, suponha que a gravidez durasse apenas uma hora e não constituísse ameaça à vida ou à saúde. Suponha, então, que uma mulher engravidasse como resultado de estupro. Admitidamente, ela não fez nada voluntário para trazer à existência a criança. Sabe-se que ela não fez nada que daria à pessoa não nascida direito ao uso do seu corpo. O mesmo que se disse para a história emendada do violinista poderia ser dito em relação a esse caso, que ela *deveria* permitir à pessoa não nascida permanecer por uma hora – seria indecente da parte dela recusar.

Algumas pessoas estão inclinadas a usar o termo "direito" de tal maneira que ele se seguiria do fato de que você deve permitir a uma pessoa usar o seu corpo pela hora que ela precisa, que ela teria, então, o direito de usar seu corpo pelas horas que necessita, ainda que não se lhe tivesse dado tal direito por qualquer pessoa ou ato. Eles dizem que, se recusar, você age injustamente. Esse uso do termo talvez seja tão comum que não pode ser considerado errado. No entanto, parece-me uma perda desafortunada do que nós poderíamos fazer melhor se mantivéssemos um rígido controle. Suponha que aquela caixa de chocolates que mencionei há pouco não tenha sido dada a ambos os meninos em conjunto, mas tenha sido dada somente ao mais velho. Ele senta lá, impassivelmente, e come cada um dos chocolates, estando o seu irmão menor olhando-o invejosamente. Aqui nós estamos prontos para dizer: "Você não deve ser tão mesquinho. Você deve dar ao seu irmão algum dos chocolates". Minha própria visão é a de que, simplesmente, não se segue da verdade disso que o irmão tenha qualquer direito a algum dos chocolates. Se o menino se recusar a dar a seu irmão algum chocolate, ele será ganancioso, avarento, insensível – mas não injusto. Eu suponho que as pessoas que tenho em mente

irão dizer que se segue o direito do irmão a ter algum dos chocolates e que, portanto, o menino age injustamente ao se recusar a dar a seu irmão algum deles. Contudo, o efeito de dizer isso é obscurecer o que nós deveríamos manter distinto, a saber, a diferença entre a recusa do menino neste último caso e a recusa do menino no primeiro caso, no qual a caixa foi dada aos dois em conjunto e no qual o irmão menor teria um claro título à metade, de qualquer ponto de vista que seja.

Uma objeção adicional ao uso do termo "direito", de tal forma que do fato de que A deve fazer uma coisa para B, segue-se que B tem um direito contra A de que A faça isso para ele, é que um tal uso fará a questão de se um homem tem ou não tem direito a uma coisa se transformar na questão de quão fácil é providenciar isso para ele. Isso parece não só desafortunado, mas moralmente inaceitável. Tome o caso de Henry Fonda de novo. Antes eu disse que não tinha o direito ao toque fresco de sua mão em minha testa febril, mesmo que eu precisasse disso para salvar a minha vida. Eu disse que seria assustadoramente gentil ele voar da Costa Oeste para oferecer isso para mim, mas que eu não tinha direito contra ele de que ele devesse fazer isso. Porém, suponha que ele não esteja na Costa Oeste. Suponha que ele tenha somente que atravessar a sala, colocar brevemente a mão em minha testa – e eis que minha vida é salva. Então, certamente, ele deve fazer isso, seria indecente recusar. Será que se deve dizer: "Ah, bem, segue-se nesse caso que ela tem direito ao toque de sua mão em sua testa e seria uma injustiça ele recusar"? Então, eu tenho um direito quando é fácil para ele providenciar, mas não quando é difícil? É bastante chocante a ideia de que os direitos de alguém devam se desvanecer e desaparecer quando se torna mais e mais difícil de outorgar-lhes.

Dessa forma, minha visão é a seguinte: ainda que você deva deixar o violinista usar os seus rins pela hora que ele precisa, nós não devemos concluir que ele tem o direito a isso – nós devemos dizer que se você recusar, será, como o garoto que possui todos os chocolates e que não dá nenhum ao irmão, egocêntrico e insensível, de fato indecente, mas não injusto. Similarmente, mesmo supondo um caso no qual uma mulher grávida devido a um estupro deva permitir que a pessoa não nascida use o seu corpo pela hora que ela precisa, nós não devemos concluir disso que essa pessoa tenha direito a isso. Nós devemos concluir que tal mulher é egocêntrica, insensível, indecente, mas não injusta, se recusar. As reclamações não são menos graves, elas são apenas diferentes. Porém, não há necessidade de insistir sobre esse ponto. Se alguém quiser deduzir "ele tem um direito" de "você deve", então, da mesma forma, se deve certamente assegurar que há casos nos quais não é moralmente exigido que você permita ao violinis-

ta usar seus rins, nos quais ele não tem direito de usá-los e nos quais você não comete uma injustiça contra ele se recusar. Da mesma forma ocorre entre a mãe e a criança não nascida. Exceto em casos tais que a pessoa não nascida tenha direito de demandar isso – e estamos deixando aberta a possibilidade de que possa haver tais casos –, não se pode *exigir* moralmente de ninguém que faça grandes sacrifícios, de saúde, de todos os outros interesses e preocupações, de todos os outros deveres e compromissos, por nove anos, ou mesmo por nove meses, com a finalidade de manter outra pessoa viva.

6. De fato, temos de distinguir entre duas espécies de samaritanos: o bom samaritano e o que poderia ser chamado um samaritano minimamente decente. A história do bom samaritano, você vai relembrar, é mais ou menos assim:

> Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu nas mãos de ladrões, que o despojaram; e depois de o terem maltratado com muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o meio morto. Por acaso desceu pelo mesmo caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente também um levita, chegando àquele lugar, viu-o e passou também adiante. Mas um samaritano que viajava, chegando àquele lugar, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; colocou-o sobre a sua própria montaria e levou-o a uma hospedaria e tratou dele. No dia seguinte tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo-lhe: trata dele e, quanto gastares a mais, na volta to pagarei.* (Lucas 10, 30-35).

O bom samaritano saiu do seu caminho, com algum gasto para ele, para ajudar alguém em necessidade. Não é informado que opções havia, isto é, se o sacerdote e o levita podiam ou não podiam ter ajudado fazendo menos do que o bom samaritano fez, porém, assumindo que poderiam, então, o fato de que eles simplesmente não fizeram nada mostra que nem mesmo foram samaritanos minimamente decentes, não porque não fossem samaritanos, mas porque não foram nem minimamente decentes.

Essas coisas são uma questão de grau, naturalmente, mas há uma diferença e ela aparece mais claramente, talvez, na história de Kitty Genovese, que, como você relembrará, foi assassinada enquanto 38 pessoas viam ou ouviam e simplesmente não fizeram nada para ajudá-la. Um bom samaritano teria corrido para lhe dar assistência direta contra o assassino. Ou, talvez, seria melhor pensar que seria um esplêndido samaritano quem fizesse isso, sob o fundamento de que teria envolvido um perigo de morte para si mesmo. Porém, os 38 não

* N. de T.: *Bíblia Sagrada*. 32. ed., São Paulo: Editora Ave-Maria, 1981.

somente não fizeram isso, eles nem mesmo tiveram o incômodo de pegar o telefone e ligar para a polícia. Samaritanos minimamente decentes exigiriam que se fizesse no mínimo isso. Não ter feito isso foi monstruoso.

Depois de contar a história do bom samaritano, Jesus disse: "Vai, e faze tu o mesmo".* Talvez, ele tenha querido dizer que é moralmente exigido de nós agir como o bom samaritano. Talvez, ele estivesse instigando as pessoas a fazerem mais do que lhes é moralmente exigido. Em todo caso, parece claro que não é moralmente exigido de nenhum dos 38 que eles corressem para dar assistência direta pondo em risco as suas próprias vidas e que não é moralmente exigido de ninguém que dê longos períodos de sua vida – nove anos ou nove meses – para sustentar a vida de uma pessoa que não tem direito especial (estamos deixando aberta essa possibilidade) de exigir isso.

Realmente, a não ser por algumas exceções, ninguém em país algum no mundo é *legalmente* obrigado a fazer qualquer coisa parecida com isso para qualquer outro. A classe de exceções é óbvia. A minha maior preocupação não é como a lei está em relação ao aborto, mas é importante chamar a atenção para o fato de que em nenhum estado nesse país alguém é compelido pelo direito a ser nem mesmo um samaritano minimamente decente para qualquer pessoa. Não há lei sob a qual acusações poderiam ser endereçadas contra os 38 que ficaram parados enquanto Kitty Genovese morria. Em contraste, na maioria dos estados desse país as mulheres são compelidas pela lei a serem, não samaritanas minimamente decentes, mas boas samaritanas para pessoas não nascidas dentro delas. Isso, por si só, não resolve nada de um modo ou outro, porque se pode muito bem argumentar que deveria haver leis nesse país – como há em muitos países europeus – compelindo ao menos ao samaritanismo minimamente decente. Contudo, isso mostra que há uma grande injustiça na situação da lei existente. Mostra, também, que os grupos que atualmente trabalham contra a liberalização das leis do aborto – na verdade, trabalham para que seja declarado inconstitucional para o Estado permitir o aborto – teriam um melhor começo trabalhando para a adoção de leis de bom samanitarismo em geral, ou, então, ficarão com o fama de que estão agindo de má-fé.

Eu deveria pensar que leis de um samaritanismo minimamente decente deveriam ser uma coisa, leis de bom samaritanismo uma outra coisa completamente diferente e, de fato, muito inapropriadas. Não obstante, nós estamos agora tratando do direito. O que nós devemos perguntar não é se todos deveriam ser compelidos pela lei a serem bons samaritanos, mas se nós temos que

* N. de T.: *Bíblia Sagrada*. 32. ed., São Paulo: Editora Ave-Maria, 1981. (Lucas 10, 37).

aceder a uma situação na qual alguém fica compelido – pela natureza, talvez – a ser bom samaritano. Nós temos, em outras palavras, que olhar, agora, à intervenção de terceiras partes. Eu venho argumentando que não é moralmente exigido de nenhuma pessoa que faça grandes sacrifícios para sustentar a vida de uma outra que não tenha direito de demandar isso, mesmo em casos nos quais os sacrifícios não incluem a própria vida. Não é requerido de nós sermos bons samaritanos ou mesmo muito bons samaritanos para outro. Contudo, e se um homem não puder se desenredar de tal situação? E se ele apelar para nós o separarmos? Parece-me claro que há casos nos quais podemos, casos nos quais um bom samaritano iria separá-lo. Lá está você, você foi sequestrado, e nove anos na cama com aquele violinista estão à sua frente. Você tem sua própria vida para viver. Você lamenta, mas não pode simplesmente desistir de tanto de sua vida para o sustento da dele. Você não pode se separar por você mesmo, então nos pede para fazer isso. Eu deveria ter pensado que – considerando que ele não tem direito de usar seu corpo – era óbvio não termos que concordar com você ser forçado a deixar tanto de lado. Nós podemos fazer o que você pede. Não há injustiça em relação ao violinista em agirmos desse modo.

7. Seguindo o que prepondera entre os oponentes do aborto, até agora falei do feto meramente como uma pessoa e o que perguntei é se o argumento com o qual começamos estabelece ou não estabelece a conclusão. Eu argumentei que não.

Naturalmente, há argumentos e argumentos e pode-se dizer que eu simplesmente me prendi nos errados. Seria possível dizer que o importante não é meramente o fato de que o feto é uma pessoa, mas, ele é uma pessoa para quem a mulher tem um tipo especial de responsabilidade advinda do fato de que ela é a sua mãe. De modo que, seria possível argumentar, todas as minhas analogias são, portanto, irrelevantes – pois você não teria aquela responsabilidade de tipo especial em relação ao violinista, como Henry Fonda não teria aquela responsabilidade de tipo especial em relação a mim. Além disso, nossa atenção pode ser despertada pelo fato de que homens e mulheres *são* obrigados por lei a providenciar apoio para suas crianças.

Com efeito, eu tratei (brevemente) desse argumento na seção 4, anteriormente. Uma (ainda breve) recapitulação pode ser adequada agora. Seguramente, nós não temos nenhuma "responsabilidade especial" por uma pessoa, a menos que tenhamos assumido isso, explícita ou implicitamente. Se o pai e a mãe não tentam evitar a gravidez, não abortam e, então, quando a criança nasce não a põem para adoção, mas a levam para casa com eles, então, eles assumiram a responsabilidade por ela, eles lhe deram direitos e não podem *agora* retirar o

apoio ao custo de sua vida porque acham difícil providenciar isso. No entanto, se eles tomaram todas as precauções razoáveis para não ter uma criança, eles, simplesmente em virtude de sua relação biológica com a criança que veio à existência, não têm especial responsabilidade por ela. Eles podem escolher ser responsáveis por ela ou podem não escolher. Eu estou sugerindo que se assumir responsabilidade por ela requerer grandes sacrifícios, então, eles podem recusar. Um bom samaritano não recusaria – ou, de qualquer maneira, um esplêndido samaritano, se o sacrifício que tivesse de ser feito fosse enorme. Então, porém, um bom samaritano deveria também assumir a responsabilidade pelo violinista; e também Henry Fonda, se fosse um bom samaritano, voaria da Costa Oeste e assumiria a responsabilidade por mim.

8. Meu argumento será considerado insatisfatório por duas razões por muitos daqueles que querem considerar o aborto moralmente permissível. Primeiro, ainda que eu argumente que o aborto é permissível, eu não argumento que ele seja sempre permissível. Bem pode haver casos nos quais levar a gravidez até o final requeira somente um samaritanismo minimamente decente por parte da mãe, sendo esse um padrão em relação ao qual nós não deveríamos ficar abaixo. Estou inclinada a pensar que um mérito da minha visão é que ela *não* dá um sim ou um não gerais. Ela permite e apoia nosso senso de que, por exemplo, uma estudante de 14 anos doente e desesperadamente assustada, grávida devido a estupro, possa, *naturalmente*, escolher abortar, e que qualquer lei que impeça isso será uma lei insana. Ela também permite e apoia nosso senso de que em outros casos recorrer ao aborto é mesmo indecente positivamente. Seria indecente para a mulher requerer um aborto e indecente para o médico fazê-lo, se ela estiver no sétimo mês de gravidez e quiser o aborto somente para evitar o incômodo de adiar uma viagem para o exterior. O fato mesmo de que os argumentos para os quais eu chamei a atenção tratarem todos os casos de aborto, ou mesmo todos os casos de aborto nos quais a vida da mãe não está em questão, como sendo iguais àqueles, isso deve torná-los suspeitos desde o princípio.

Em segundo lugar, ainda que eu esteja defendendo a permissibilidade do aborto em alguns casos, não estou defendendo um direito de assegurar a morte da criança não nascida. É fácil confundir essas duas coisas no sentido de que, até certo ponto na vida do feto, ele não é capaz de sobreviver fora do corpo da mãe, de tal forma que retirá-lo do corpo da mãe implicaria a sua morte. Não obstante, as duas coisas são diferentes de forma relevante. Eu defendi que você não é moralmente obrigado a despender nove meses na cama, sustentando a vida daquele violinista, porém, dizer isso não significa afirmar que, quando você se desligar dele, houver um milagre e ele sobreviver, então, você teria di-

reito de voltar para trás e cortar sua garganta. Você pode se separar, mesmo que isso custe a vida dele. Você não tem o direito assegurado da morte dele, por algum outro meio, se a separação de vocês não o matar. Há algumas pessoas que se sentirão insatisfeitas com esse aspecto do meu argumento. Uma mulher pode ser totalmente devastada pelo pensamento de uma criança, um pedaço dela mesma, posta para adoção e de nunca mais vê-la ou saber dela. Ela pode, portanto, querer não meramente que a criança seja separada dela, porém mais, que ela morra. Alguns oponentes do aborto estão inclinados a ver isso como desprezível – mostrando, por esse meio, insensibilidade ao que seguramente é uma fonte poderosa de desespero. Eu concordo que o desejo da morte da criança não é tal que alguém possa recompensar, caso se tornasse possível separar a criança e ela vivesse.

Entretanto, nesse ponto, deve ser relembrado que nós somente estamos fazendo de conta que o feto é um ser humano a partir do momento da concepção. Um aborto muito inicial certamente não é matar uma pessoa e, portanto, não tem relação com qualquer coisa que afirmei aqui.

13

Sobre o *status* moral e legal do aborto e um pós-escrito sobre o infanticídio

Mary Anne Warren

Deveríamos considerar o feto humano como uma pessoa, com pleno direito à vida? Se sim, então o aborto poderia ser considerado homicídio. Se não, então uma atitude mais leniente poderia ser tomada. Mary Anne Warren acredita que características físicas, tais como genes, não são suficientes para tornar alguém uma pessoa. Pessoas, ela sustenta, são definidas por suas capacidades mentais, como a autoconsciência e a habilidade de usar a linguagem. Os fetos não têm tais características, portanto, não são pessoas. Warren rejeita também a ideia de que a *potencialidade* do feto possa prevalecer sobre os direitos da mãe. Assim, ela conclui que o aborto é moralmente aceitável. Porém, não acredita ser permissível matar um bebê quando há pessoas que queiram tomar conta dele, seja mediante adoção ou mediante alguma coisa como orfanatos.

Mary Anne Warren (1946-2010) foi professora de filosofia na San Francisco State University.

Nós iremos tratar do *status* moral do aborto, o qual, para nossos objetivos, pode ser definido como o ato que uma mulher pratica para voluntariamente terminar, ou permitir que outra pessoa termine, a sua gravidez, bem como o *status* legal que é apropriado para esse ato. ... É possível mostrar que, baseados em intuições as quais podemos esperar sejam aceitas mesmo pelos oponentes do aborto de que o feto não é uma pessoa e, portanto, não é o tipo de entidade apropriada para atribuir direitos morais completos.

Naturalmente, ainda que alguns filósofos possam negar a possibilidade de qualquer prova, outros irão negar qualquer necessidade dela, pois a permissi-

---

Extraído de *Monist*, v. 77, n. 1 (1973), P. 43-61 e de *The Problem of Abortion*, editado por Joel Feinberg (Belmont, CA: Wadsworth Publishers), 1984, p. 116-119.

bilidade moral do aborto parece, para eles, ser tão óbvia que não requer prova. Não obstante, a inadequação dessa atitude pode ser evidenciada pelo fato de que tanto os amigos quanto os inimigos do aborto consideram a sua posição como moralmente autoevidente. Em razão de os defensores do aborto nunca terem adequadamente se familiarizado com as questões conceituais próximas a ele, a maioria dos argumentos, senão todos, que avançam em oposição a leis restringindo acesso ao aborto falham em refutar ou mesmo em enfraquecer argumentos antiabortistas tradicionais, a saber, que o feto é um ser humano e, portanto, que o aborto é homicídio.

Tais argumentos são, tipicamente, de dois tipos. Ou apontam para os efeitos terríveis das leis restritivas, isto é, as mortes devidas a abortos ilegais e ao fato de que são mulheres pobres as que mais sofrem com o resultado dessas leis, ou, então, sustentam que negar a uma mulher acesso ao aborto é privá-la do direito de controlar seu próprio corpo. Infelizmente, porém, o fato de que restringir o acesso ao aborto tenha efeitos colaterais trágicos não mostra, por si só, que as restrições sejam injustificadas, visto que assassinar é errado apesar das consequências de sua proibição. Ademais, o apelo ao direito de controlar seu próprio corpo, o qual é construído, em geral, como um direito de propriedade, é, no melhor dos casos, um argumento bastante fraco para a permissibilidade do aborto. Mera propriedade não me dá o direito de matar pessoas inocentes que eu encontrar na minha propriedade e, na verdade, eu sou passível de responsabilidade se tais pessoas se machucarem na minha propriedade. Igualmente não é claro se eu tenho direito de expulsar uma pessoa inocente de minha propriedade quando sei que disso poderá resultar a sua morte. ...

A questão que nós temos de responder para produzir uma solução satisfatória para o problema do *status* moral do aborto é esta: Como definir a comunidade moral, o conjunto dos seres com direitos morais plenos e iguais, de tal forma que possamos decidir se um feto humano é ou não é um membro dessa comunidade? Que tipo de entidade, exatamente, tem os direitos inalienáveis à vida, à liberdade e à busca da felicidade? Jefferson atribuiu esses direitos a todos os *homens* e pode ou não pode ser equitativo sugerir que ele tenha intentado atribuí-los *somente* aos homens. Talvez, ele devesse tê-los atribuído a todos os seres humanos. ...

1. SOBRE A DEFINIÇÃO DE "HUMANO"

... O termo "humano" tem dois sentidos distintos, mas não frequentemente distinguidos. Desse fato resultam camadas de significado que permitem ocultar

o caráter falacioso do argumento tradicional de que (1) é errado matar um ser humano inocente e (2) fetos são seres humanos inocentes, então, (3) é errado matar fetos. Pois, se "humano" é usado no mesmo sentido em (1) e (2), então, quaisquer dos dois significados que se queira, uma das premissas será uma petição de princípio. Se é usada em dois sentidos diferentes, então, naturalmente, a conclusão não se segue.

Desse modo, (1) é uma verdade moral autoevidente e evita a petição de princípio sobre o aborto somente se "ser humano" é usado para significar alguma coisa como "membro de pleno direito da comunidade moral". (Pode ou não pode também se referir exclusivamente a membros da espécie *homo sapiens*.) Podemos chamar isso de o sentido *moral* de "humano". Não deve ser confundido com o que nós iremos chamar de sentido *genético*, isto é, o sentido segundo o qual *qualquer* membro da espécie é um ser humano e não, em vez disso, um membro de qualquer outra espécie que possa ser. Se (1) é aceito somente se o sentido moral é o intencionado, então, (2) não é uma petição de princípio somente se o que for intentado for o sentido genético. ...

2. DEFININDO A COMUNIDADE MORAL

Pode ser estabelecido que a humanidade genética é suficiente para a humanidade moral? Eu penso que há razões muito boas para não defender a comunidade moral nesses termos. Eu gostaria de sugerir um modo alternativo de definir a comunidade moral, que sustentarei somente até o ponto de explicar por que ela é, ou deveria ser, autoevidente. A sugestão é simplesmente que a comunidade moral consiste de todas e somente de todas as *pessoas*, em vez de todos e somente todos os seres humanos. Provavelmente, o melhor modo de demonstrar a autoevidência seja pela consideração do conceito de pessoa, ver que tipos de entidades são e não são pessoas, bem como que a decisão se um ser é ou não é uma pessoa implica os seus direitos morais.

Que características habilitam uma entidade a ser considerada uma pessoa? Obviamente, esse não é o lugar para tentar uma análise completa do conceito de personalidade, porém, nós não precisamos de tal análise completamente adequada para determinar se e por que um feto é ou não é uma pessoa. Tudo o que precisamos é uma lista aproximada e grosseira dos critérios mais básicos de personalidade, e alguma ideia de quem ou quantos desses critérios uma entidade tem de satisfazer com vistas a ser propriamente considerada uma pessoa.

Na procura por tal critério, é útil olhar para além do conjunto de pessoas com as quais nós estamos familiarizados e perguntar como deveríamos decidir

se um ser totalmente estranho seria ou não uma pessoa. (Pois nós não temos direito de presumir que a humanidade genética seja necessária para a personalidade). Imagine um viajante espacial que pouse em um planeta desconhecido e encontre uma raça de seres totalmente diferente de qualquer outra que ele tivesse visto ou ouvido. Se ele quiser se assegurar de que está agindo moralmente em relação a esses seres, terá de alguma forma decidir se eles são pessoas e, desse modo, se forem, desfrutam de direitos morais plenos, ou se eles são o tipo de coisa em relação às quais não é necessário se sentir culpado a respeito do modo como os tratar, por exemplo, como uma fonte de comida.

Como ele iria tomar essa decisão? Se tivesse algum conhecimento antropológico, poderia procurar por coisas como religião, arte, construção de ferramentas, armas, abrigos, visto que esses fatores têm sido usados para distinguir nossa humanidade daquela pré-humana de nossos ancestrais, o que parece ser mais próximo da moral do que o sentido genético de "humano". Sem dúvida, ele poderia estar correto em considerar a presença de tais fatores como boa evidência de que os seres alienígenas seriam pessoas, portanto, moralmente humanos. Não obstante, seria abertamente antropocêntrico da parte dele tomar a ausência dessas coisas como evidência adequada de que eles não o seriam, visto que ele poderia imaginar pessoas que progrediram além disso, ou evoluíram sem ter nunca desenvolvido essas características culturais.

Eu sugiro que os traços que são mais centrais ao conceito de personalidade, ou humanidade em sentido moral, são, muito aproximadamente, os seguintes:

1. Consciência (de objetos e eventos externos e/ou internos ao ser), em particular a capacidade de sentir dor;
2. Raciocínio (a capacidade *desenvolvida* de resolver novos e relativamente complexos problemas);
3. Atividade automotivada (atividade que é relativamente independente de controle genético ou diretamente externo);
4. Capacidade de comunicar, por qualquer meio que seja, mensagens de uma variedade de tipos indefinida, isto é, não somente com um número indefinido de conteúdos possíveis, mas de muitos tópicos possíveis indefinidamente;
5. Presença de autoconsciência e conceitos de si mesmo. ...

Sabe-se que, haverá muitos problemas sérios envolvidos na formulação precisa desses critérios, não menores do que em desenvolver critérios comportamentais válidos universalmente para decidir quando eles se aplicam. Contudo, eu irei presumir que nós e nosso explorador sabemos aproximadamente o

que os itens de (1) a (5) significam e também que ele é capaz de determinar se eles se aplicam ou não se aplicam. Como, então, ele deve usar suas descobertas para decidir se os seres alienígenas são ou não pessoas? Não precisamos supor que uma entidade tenha de ter *todos* os atributos para ser propriamente considerada uma pessoa. Os itens (1) e (2) sozinhos podem bem ser suficientes para a personalidade e, muito provavelmente, os itens de (1) a (3) são suficientes. Eu também não necessito insistir que algum desses critérios seja *necessário* para a personalidade, ainda que, novamente (1) e (2) pareçam candidatos bastante bons para serem condições necessárias, como (3), se "atividade" for construída de tal forma a incluir a atividade de raciocínio.

Tudo o que precisamos reivindicar para demonstrar que um feto não é uma pessoa é que qualquer ser que não satisfaça a *nenhum* item de (1) a (5) certamente não é uma pessoa. Eu considero essa reivindicação tão óbvia que penso que alguém que negar isso e pretender que um ser que não satisfaça a nenhuma das condições de (1) a (5) seria uma pessoa mesmo assim teria desse modo demonstrado não ter noção alguma do que é uma pessoa – talvez, porque tenha confundido o conceito de pessoa com aquele da humanidade genética. Se os oponentes do aborto tivessem de negar a adequação desses cinco critérios, eu não saberia que outro argumento poderia convencê-los. Nós teríamos de admitir, provavelmente, que nossos esquemas conceituais seriam na verdade irreconciliavelmente diferentes e que nossa disputa não poderia ser resolvida de forma objetiva.

Eu não espero que isso aconteça, contudo, visto que penso que o conceito de pessoa é quase universal (para pessoas), sendo comum tanto a pró-abortistas quanto a antiabortistas, mesmo que nenhum dos grupos tenha percebido a relevância desse conceito para a resolução de sua disputa. Sobretudo, penso que, de forma refletida, mesmo os antiabortistas deveriam concordar não somente que os critérios de (1) a (5) são centrais para o conceito de personalidade, mas também que é uma parte desse conceito que todas e somente as pessoas têm direitos morais plenos. O conceito de pessoa é, em parte, um conceito moral. Uma vez que tenhamos admitido que *x* é uma pessoa, nós reconhecemos, mesmo que não tenhamos concordado em respeitar, que *x* tem direito a ser tratado como membro da comunidade moral. É verdade que a pretensão de que *x* é um *ser humano* soa em geral melhor como parte de um apelo para tratar *x* decentemente do que a pretensão de que *x* é uma pessoa, mas isso ocorre porque "ser humano" está sendo usado aqui em um sentido tal que implica personalidade, ou porque os sentidos genético e moral de "humano" foram confundidos.

Ora, se os itens de (1) a (5) são realmente critérios primários de personalidade, então, é claro que a humanidade genética não é nem necessária e nem

suficiente para estabelecer que uma entidade é uma pessoa. Alguns seres humanos não são pessoas e muito bem pode haver pessoas que não são seres humanos. Um homem ou uma mulher cujas consciências foram permanentemente destruídos, mas permanecem vivos, são seres humanos que não são mais pessoas. Seres humanos deficientes que não tenham capacidade mental apreciável não são e provavelmente nunca serão pessoas. Um feto é um ser humano que não é ainda uma pessoa e que, portanto, não se pode afirmar coerentemente que tenha direitos morais plenos. Os cidadãos do próximo século devem estar preparados para reconhecer como pessoas no sentido pleno, e respeitar os seus direitos morais, robôs ou computadores altamente avançados, autoconscientes – possam eles ser desenvolvidos –, e habitantes inteligentes de outros mundos – possam eles ser encontrados. Não obstante, atribuir direitos morais plenos a uma entidade que não é uma pessoa é tão absurdo quando atribuir obrigações e responsabilidades morais a tal entidade.

3. O DESENVOLVIMENTO DO FETO E O DIREITO À VIDA

... É manifesto que um feto de sete ou oito meses não tem, significativamente, mais personalidade do que um embrião muito pequeno, ainda que ele tenha aspectos capazes de despertar em nós quase os mesmos instintos protetores poderosos comumente despertados por crianças pequenas. Ele é *um pouco* parecido com uma pessoa. Ele, aparentemente, sente e responde à dor e pode mesmo ter uma forma rudimentar de consciência, na medida em que seu cérebro é bastante ativo. No entanto, parece seguro dizer que ele não é totalmente consciente, do modo como um bebê de uns poucos meses é, que ele não pode raciocinar, ou comunicar mensagens de muitos tipos indefinidos, não se engaja em atividades automotivadas e não tem autoconsciência. Portanto, nos aspectos *relevantes*, um feto, mesmo um que seja bem desenvolvido, se parece menos com uma pessoa do que a média dos mamíferos maduros, na verdade, da média dos peixes. Eu penso que uma pessoa racional têm de concluir que se o direito do feto à vida é baseado em sua semelhança com uma pessoa, então, não se pode dizer que tenha mais direito à vida do que, deixe-nos dizer, um pequeno peixe recém-nascido (que também parece ser capaz de sentir dor), sendo que um direito de tal magnitude nunca poderia se sobrepor ao direito da mulher de abortar, em qualquer estágio de sua gravidez. ...

Assim, dado o fato de que mesmo um feto completamente desenvolvido é parecido o suficiente com uma pessoa para ter qualquer direito significativo

à vida com base em ser parecido com uma pessoa, isso mostra que nenhuma restrição legal sobre o estágio da gravidez no qual um aborto possa ser realizado pode ser justificada a partir do fundamento de que deveria proteger os direitos de um feto mais desenvolvido. E como não há outra justificação aparente para tais restrições, podemos concluir que elas são inteiramente injustificadas. ...

4. PERSONALIDADE POTENCIAL E O DIREITO À VIDA

Vimos que um feto não se parece com uma pessoa de modo algum que possa apoiar a pretensão de que ele tenha nem mesmo alguns dos direitos de uma pessoa. Considerando-se sua *potencialidade*, o fato de que, se for nutrido e permitido que se desenvolva naturalmente, ele muito provavelmente irá se tornar uma pessoa? Isso não lhe dá, por si só, ao menos algum direito à vida? É difícil negar o fato de que uma entidade ser uma pessoa em potencial é uma razão *prima facie* forte para não a destruir, contudo, nós não precisamos concluir disso que uma pessoa em potencial tem direito à vida em virtude de tal potencialidade. Pode ser que sintamos ser melhor, outras coisas sendo iguais, que não destruir uma pessoa em potencial seja mais bem explicado pelo fato de que pessoas em potencial são, ademais, (sentidas) como sendo um recurso inestimável, que não deve ser minimamente desperdiçado. Certamente, se cada grão de poeira fosse uma pessoa em potencial, nós teríamos muito menos condições de concluir que toda pessoa em potencial teria direito de se tornar real.

Além disso, não necessitamos insistir que uma pessoa em potencial não tem nenhum direito à vida. Pode muito bem haver algo imoral, e não somente imprudente, em querer simplesmente destruir pessoas em potencial, quando fazer isso não for algo necessário para proteger os direitos de outra pessoa. Contudo, ainda que uma pessoa em potencial tenha algum direito à vida *prima facie*, tal direito não poderia prevalecer sobre o direito da mulher de fazer um aborto, visto que os direitos de pessoas reais invariavelmente prevalecem sobre aqueles de qualquer pessoa em potencial, onde quer que conflitem. Visto que isso pode não ser imediatamente óbvio no caso dos fetos humanos, vamos olhar para outro caso.

Suponha que nosso explorador espacial caia em terras de uma cultura alienígena cujos cientistas decidam criar cem mil ou mais seres humanos, dividindo seu corpo nas suas células componentes, usando-as para criar seres humanos completamente desenvolvidos com o seu código genético. Nós podemos

imaginar que cada um desses homens recém-criados terá todas as habilidades do homem original, conhecimento, e assim por diante, e também terá um autoconceito de si mesmo, em suma, cada um deles será uma pessoa genuína (ainda que dificilmente única). Imagine que todo o projeto tome somente uns segundos, que sua chance de sucesso seja extremamente alta, e que nosso explorador saiba tudo isso e que também saiba que essas pessoas serão tratadas equitativamente. Eu sustento que, em tal situação, ele terá todos os direitos de fugir, se puder, e, assim despojar todas essas pessoas em potencial de suas vidas potenciais, pois seu direito à vida prevalece sobre todos os outros juntos, apesar do fato de que eles sejam todos geneticamente humanos, todos inocentes e todos tenham uma alta probabilidade de se tornar uma pessoa muito cedo, bastando somente que ele se omita de agir.

Realmente, penso que ele teria direito de fugir, mesmo que não fosse sua vida que os cientistas alienígenas planejassem tomar, mas somente um ano de sua liberdade ou mesmo somente um dia. Nem poderia ser ele obrigado a ficar se tivesse sido capturado (dessa forma trazendo à existência todas essas pessoas em potencial) por causa de seu descuido, ou mesmo que tivesse feito isso deliberadamente, conhecendo as consequências. Independentemente de como foi capturado, ele não está moralmente obrigado a permanecer cativo por *qualquer* período de tempo, visando permitir que qualquer número de pessoas em potencial se torne real, tão grande é a margem de vantagem pela qual o direito à liberdade de uma pessoa real prevalece sobre qualquer direito à vida que até mesmo cem mil pessoas em potencial possam ter. Assim, parece razoável concluir que os direitos de uma mulher irão prevalecer por uma similar margem de vantagem, qualquer que seja o direito à vida que um feto possa ter em virtude da personalidade potencial.

Portanto, nem a semelhança do feto com uma pessoa, nem o seu potencial de se tornar uma pessoa, propicia qualquer base que seja para a pretensão de que ele tenha qualquer direito significativo à vida. Consequentemente, o direito da mulher de proteger sua saúde, sua felicidade, sua liberdade, e mesmo sua vida, interrompendo uma gravidez não desejada, irá sempre sobrepujar qualquer direito à vida que possa ser apropriado atribuir a um feto, mesmo um feto completamente desenvolvido. Assim, na ausência de alguma necessidade social preponderante para cada criança possível, as leis que restringem o direito de ter um aborto, ou limitam o período de gravidez durante o qual um aborto pode ser feito, são violações totalmente injustificadas de direitos morais e constitucionais mais básicos de uma mulher.

PÓS-ESCRITO SOBRE O INFANTICÍDIO

Uma das maiores objeções ao argumento apresentado neste artigo é que ele parece justificar não somente o aborto, mas também o infanticídio. Um recém-nascido não se parece mais com uma pessoa do que um feto de nove meses, de tal forma que poderia parecer que se o aborto de um feto bem desenvolvido é algumas vezes justificado, então, o infanticídio tem de ser algumas vezes também justificado. No entanto, a maioria das pessoas considera o infanticídio uma forma de homicídio e, portanto, nunca é justificado.

Muito embora seja importante apreciar a força emocional dessa objeção, a sua força lógica é muito menor do que parece à primeira vista. Há muitas razões pelas quais o infanticídio é muito mais difícil de justificar do que o aborto, ainda que, se meu argumento for correto, nenhum dos dois se defina pela morte de uma pessoa. Neste país e neste período da história, a morte deliberada de recém-nascidos viáveis praticamente nunca é justificada. Isso ocorre porque, em parte, neonatos estão tão *perto* de serem pessoas que matá-los requer uma justificação moral muito forte – como exige a morte de golfinhos, de baleias, de chimpanzés e de outras criaturas muito parecidas com pessoas. Certamente é errado matar tais seres somente por conveniência, por lucro ou por "esporte".

Uma outra razão pela qual o infanticídio é em geral errado é que, em nossa sociedade, se os pais do recém-nascido não o quiserem, ou não tiverem condições de cuidar dele, há (na maioria dos casos) pessoas que estão aptas e ansiosas para adotá-lo e providenciar um bom lar para ele. Muitas pessoas aguardam pela oportunidade de adotar uma criança, assim como alguns não são capazes de fazer isso, mesmo que haja todas as razões para acreditar que poderiam ser bons pais. A destruição desnecessária de uma criança viável inevitavelmente priva alguma pessoa ou pessoas de uma grande fonte de prazer e satisfação, possivelmente empobrecendo muito suas vidas. Ademais, mesmo que uma criança seja considerada como não passível de adoção (por exemplo, por causa de alguma deficiência mental ou física extremamente severa) é errado na maioria dos casos matá-la. A maioria de nós valoriza a vida de crianças e preferiria pagar impostos para apoiar orfanatos e instituições estatais para os deficientes do que permitir que crianças não desejadas fossem mortas. Durante o tempo em que a maioria das pessoas sentir desse modo e até que a nossa sociedade possa financiar cuidado para crianças que não são desejadas, ou que tenham necessidades especiais que impeçam o cuidado em casa, será errado destruir qualquer criança que tenha a chance de viver uma vida satisfatoriamente razoável.

Se esses argumentos mostram que o infanticídio é errado, ao menos nessa sociedade, então, por que eles não mostram também que o aborto em estado avançado da gravidez é errado? Enfim, fetos no terceiro trimestre de gravidez são também muito parecidos com pessoas, sendo que muitas pessoas os valorizam e prefeririam que fossem preservados, mesmo com algum custo para elas próprias. Como uma fonte potencial de prazer para algumas famílias, um feto viável é tão valioso quanto um recém-nascido viável. Contudo, há uma diferença óbvia e crucial entre os dois casos: uma vez que a criança tenha nascido, a continuidade de sua vida não pode (exceto, talvez, em casos muito excepcionais) apresentar qualquer ameaça séria à vida ou à saúde da mãe, visto que ela está livre para pô-la para adoção ou, quando isso for impossível, pô-la em uma instituição apoiada pelo Estado. Ainda que a mãe possa preferir que a criança morra, em vez de ser criada por outros, não é claro que tal preferência se constituiria em um direito seu. Certo, essa mãe poderia sofrer muito pelo conhecimento de que sua criança será jogada na loteria do sistema de adoção e de que será incapaz de assegurar o seu bem-estar, ou mesmo de saber se a criança está saudável, feliz, indo bem na escola, etc., visto que a lei, em geral, não permite que os pais biológicos permaneçam em contato com suas crianças uma vez que elas sejam adotadas por outra família. Não obstante, certamente, há modos melhores de tratar desses problemas do que permitir o infanticídio. (Poderia ajudar, por exemplo, se os pais biológicos de crianças adotadas pudessem ao menos receber alguma informação sobre o progresso delas, sem que, necessariamente, fossem informadas da identidade da família que adotou.)

Em contraste, o direito da mulher grávida de proteger sua própria vida e sua saúde prevalece claramente sobre o desejo de outras pessoas de que o feto seja preservado – assim como quando a vida de uma pessoa é ameaçada por algum animal selvagem e quando a ameaça não possa ser removida sem matar o animal, o direito da pessoa à autoproteção prevalece ao desejo daqueles que prefeririam que o animal não fosse ferido. Assim, ainda que o momento do nascimento não possa marcar uma descontinuidade forte no grau em que uma criança possui direito à vida, ele marca o fim do direito absoluto da mãe de determinar o seu destino. Realmente, se e quando um aborto em gravidez avançada pode ser feito de forma segura sem matar o feto, a gestante não teria direito absoluto de insistir em sua morte (por exemplo, se outros quiserem adotá-lo ou pagar pelo seu cuidado), pela mesma razão que ela não tem o direito de insistir que um recém-nascido viável seja morto.

Permanece verdadeiro que de acordo com meu argumento nem o aborto nem a morte de recém-nascidos sejam considerados propriamente uma forma

de assassinato. Talvez, seja compreensível que a lei deva classificar o infanticídio como assassinato ou homicídio, visto não haver outra categoria legal existente adequada ou conveniente que expresse a força da desaprovação dessa ação por parte de nossa sociedade. Contudo, a distinção moral permanece e tem várias consequências importantes.

Em primeiro lugar, implica que, quando uma criança é nascida em uma sociedade que – diferente da nossa – é tão empobrecida que ela simplesmente não possa cuidar de forma adequada dela sem ameaçar a sobrevivência de pessoas existentes, matá-la ou permitir que morra não é necessariamente errado – desde que não haja *outra* sociedade que esteja disposta e tenha possibilidade de providenciar tal cuidado. A maior parte das sociedades humanas, desde aquelas do estágio econômico da caça e da coleta até as altas civilizações grega e romana, permitiram a prática do infanticídio sob tais circunstâncias infelizes, e eu gostaria de defender que condená-las como moralmente atrasadas somente por essa razão mostra uma séria falta de entendimento.

Em segundo lugar, o argumento implica que, quando uma criança nasce com anomalias severas tais que sua vida poderia previsivelmente ser muito curta e/ou muito miserável, mesmo com o mais heroico dos tratamentos médicos, e os pais não escolhessem suportar o frequente peso emocional esmagador e o peso financeiro que recaem sobre o prolongamento artificial de tal vida trágica, não seria moralmente errado cessar ou retirar o tratamento, permitindo, assim, à criança uma morte sem dor. É errado (e às vezes uma forma de assassinato) praticar a eutanásia involuntária nas pessoas, visto que elas têm o direito de decidir por si mesmas se querem ou não continuar a viver. Contudo, recém-nascidos com doença terminal não podem tomar essa decisão por si mesmos, sendo, portanto, uma incumbência que recai sobre pessoas responsáveis tomar a decisão por elas, do melhor modo que puderem. A crença enganosa de que o infanticídio é sempre equivalente ao assassinato é responsável por grande quantidade de sofrimento desnecessário, não somente da parte dos recém-nascidos, cujas mortes são adiadas e penosas, mas também da parte dos pais, enfermeiros e outras pessoas envolvidas, que têm de ver recém-nascidos sofrer desnecessariamente, sem poder ajudar a pôr fim a tal sofrimento de modo mais humano.

Estou ciente de que essas conclusões, não importa o quão modestas e razoáveis possam parecer para algumas pessoas, atingem outras como algo moralmente monstruoso e que algumas pessoas podem mesmo preferir abandonar seu apoio prévio ao direito da mulher de abortar, em vez de aceitar uma teoria que leve a tais conclusões sobre o infanticídio. Porém, tudo o que esses fatos mostram é que o aborto não é uma questão moral isolada. Para entender

completamente o *status* moral do aborto temos de reconsiderar outras questões também, questões não somente sobre infanticídio e eutanásia, mas sobre os direitos morais das mulheres e dos animais não humanos. É uma tarefa filosófica criticar crenças enganosas que se colocam no caminho do entendimento moral, mesmo quando – talvez especialmente quando – tais crenças são populares e muito difundidas. A crença de que escrituras morais contra matar devem ser aplicadas igualmente a *todas* as entidades geneticamente humanas, e *somente* a elas é um erro. A superação desse erro requererá, indubitavelmente, uma longa e frequente luta dolorosa, mas ela tem de ser travada.

14

Todos os animais são iguais

Peter Singer

Peter Singer tem escrito sobre reprodução assistida, direitos dos animais, aborto, infanticídio, meio-ambiente e alívio da fome. Por causa de suas crenças controversas, a indicação de Singer, em 1999, para a Princeton University, criou um tumulto público reminiscente a 1940, quando o City College of New York indicou Bertrand Russel, um dos maiores filósofos do século XX, para um ano como professor. No caso de Russel, o clamor culminou em uma decisão judicial que cancelou a indicação da universidade estadual. Comentando o caso, Albert Einstein disse: "Grandes espíritos sempre encontraram a oposição violenta dos medíocres". Visto que Princeton é uma universidade privada, a aprovação de Singer ficou fora dos tribunais.

O tratamento de animais não humanos tem sido tradicionalmente visto como uma questão trivial. Até recentemente, quase todos os eticistas que escreveram sobre o assunto providenciaram algum argumento para excluir os animais da preocupação moral. Aristóteles disse que, na ordem natural das coisas, animais existem para servir aos propósitos humanos. Os cristãos tradicionalmente acresceram que só o homem foi feito à imagem de Deus e que os animais não têm alma. Immanuel Kant disse que os animais não são autoconscientes, de tal forma que nós não podemos ter deveres em relação a eles.

Os utilitaristas tomaram uma visão diferente, sustentando que nós devemos considerar os interesses de todos os seres, humanos e não humanos. Peter Singer (1946-) tomou esse argumento em meados dos anos de 1970.

Extraído de Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement* (Harper Perennial Modern Classics, 2009). Reproduzido com a permissão de Peter Singer.

A presente seleção é tirada da segunda edição do livro de Singer, Libertação animal. Atualmente, o Professor Singer divide o seu tempo entre a Princeton University, nos Estados Unidos, e a Melbourne University, na Austrália.

"Libertação dos animais" pode parecer mais como uma paródia de outros movimentos de libertação do que como um objetivo sério. A ideia de "Os direitos dos animais" realmente foi uma vez utilizada para parodiar o caso para os direitos das mulheres. Quando Mary Wollstonecraft, uma precursora das feministas de hoje, publicou o seu *Vindication of the Rights of Woman*, em 1792, suas visões foram largamente vistas como absurdas. Em pouco tempo apareceu uma publicação anônima intitulada *A Vindication of the Rights of Brutes*. O autor dessa obra satírica (que agora se sabe ter sido Thomas Taylor, um distinto filósofo de Cambridge) tentou refutar o argumento de Mary Wollstonecraft, mostrando que ele poderia ser levado um passo além. Se o argumento fosse sólido quando aplicado às mulheres, por que ele não poderia ser aplicado a cães, gatos e cavalos? O argumento parecia se aplicar para esses "brutos" também, porém, sustentar que brutos tinham direitos era manifestamente absurdo. Portanto, o argumento pelo qual essa conclusão havia sido obtida tinha de ser frágil e, se frágil quando aplicado a brutos, tinha de ser frágil também quando aplicado às mulheres, visto que exatamente os mesmos argumentos tinham sido usados em um caso e outro.

Tendo em vista explicar a base do caso para a igualdade dos animais, será de ajuda começar com um exame do caso para a igualdade das mulheres. Vamos assumir que desejamos defender o caso dos direitos das mulheres contra o ataque de Thomas Taylor. Como deveríamos responder?

Um modo pelo qual nós podemos responder é dizendo que o caso para a igualdade entre os homens e as mulheres não pode validamente ser estendido para animais não humanos. Mulheres têm direito de votar, por exemplo, porque são exatamente tão capazes de tomar decisões racionais sobre o futuro como são os homens. Cachorros, por sua vez, são incapazes de entender o significado de votar, portanto, não podem ter esse direito. Há muitos outros modos óbvios pelos quais homens e mulheres se parecem reciprocamente de forma muito próxima, ao passo que humanos e animais diferem grandemente. Portanto, seria possível dizer, homens e mulheres são seres similares e devem ter direitos similares, ao passo que humanos e não humanos são diferentes e não devem ter direitos iguais.

O argumento por trás dessa resposta à analogia de Taylor é correto até certo ponto, mas não vai longe o suficiente. Há obviamente diferenças importantes entre humanos e outros animais, de modo que essas diferenças têm de fazer surgir algumas diferenças nos direitos que cada um tem. Reconhecer esse fato evidente, contudo, não é impedimento para o caso de estender o princípio

básico da igualdade a animais não humanos. As diferenças que existem entre homens e mulheres são igualmente inegáveis, sendo que os apoiadores da libertação das mulheres estão cientes de que essas diferenças podem fazer surgir direitos diferentes. Muitas feministas sustentam que as mulheres têm direito ao aborto sob demanda. Não se segue que, haja vista essas mesmas feministas estarem lutando pela igualdade entre homens e mulheres, elas tenham de apoiar o direito dos homens de terem também um aborto. Visto que um homem não pode abortar, é sem sentido falar de ele ter esse direito. Visto que cachorros não podem votar, é sem sentido falar do seu direito de votar. Não há razão pela qual tanto a libertação das mulheres quanto a libertação dos animais devam se envolver em tal absurdo. A extensão do princípio básico da igualdade de um grupo a outro não implica que nós tenhamos de tratar ambos os grupos exatamente do mesmo modo, ou garantir exatamente os mesmos direitos a ambos os grupos. Se devemos fazer isso vai depender da natureza dos membros dos dois grupos. O princípio básico da igualdade não requer *tratamento* igual ou idêntico. Ele requer igual consideração. Igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamentos diferentes e a direitos diferentes.

Portanto, há um modo diferente de responder à tentativa de Taylor de parodiar o caso para os direitos das mulheres, um modo que não nega as diferenças óbvias entre os seres humanos e não humanos, mas que vai mais fundo na questão da igualdade e conclui por não haver nada absurdo na ideia de que o princípio básico da igualdade se aplica aos chamados brutos. A essa altura, uma tal conclusão pode parecer estranha, porém, se examinarmos mais profundamente a base última sobre a qual repousa nossa oposição à discriminação com base na raça ou no sexo, veríamos que estaríamos sobre fundamentos pouco firmes se fôssemos exigir igualdade para negros, mulheres e outros grupos de humanos oprimidos e negássemos igual consideração aos não humanos. Para tornar isso claro, necessitamos ver, primeiro, por que exatamente racismo e sexismo são errados. Quando dizemos que todos os seres humanos, qualquer que seja sua raça, credo ou sexo, são iguais, o que estamos afirmando? Aqueles que quiseram defender sociedades hierárquicas, desiguais, frequentemente apontaram que qualquer que seja o teste que escolhamos, simplesmente não é verdadeiro que todos os seres humanos são iguais. Goste-se ou não, temos de enfrentar o fato de que os humanos têm formas e tamanhos diferentes. Eles têm capacidades morais diferentes, habilidades intelectuais diferentes, quantidades diferentes de sentimento benevolente e de sensibilidade às necessidades dos outros, habilidades diferentes de se comunicar efetivamente e capacidades diferentes para experimentar prazer e dor. Em resumo, se a demanda por igualdade fosse baseada na igualdade real de todos os seres humanos, deveríamos parar de demandar por igualdade.

Pode-se, ainda, agarrar-se à visão de que a demanda por igualdade entre os seres humanos é baseada na igualdade real de sexos e raças diferentes. Muito embora se possa dizer que os humanos diferem como indivíduos, não haveria diferenças entre as raças e os sexos como tais. Do mero fato de uma pessoa ser negra ou ser mulher não podemos inferir o que quer que seja sobre as capacidades intelectuais e morais. Eis por que se pode dizer que o racismo e o sexismo são errados. O racista branco sustenta que os brancos são superiores aos negros, mas isso é falso. Ainda que haja diferenças entre os indivíduos, alguns negros são superiores a alguns brancos em todas as habilidades e capacidades que poderiam ser concebivelmente relevantes. Os oponentes do sexismo diriam o mesmo: o sexo de uma pessoa não é um guia para suas habilidades, sendo essa a razão pela qual é injustificável discriminar com base no sexo.

Contudo, a existência de variações individuais que atravessam as linhas da raça e do sexo não nos fornece defesa alguma contra um oponente mais sofisticado da igualdade, alguém que proponha que, digamos, os interesses de todos com QI abaixo de 100 sejam menos considerados do que os interesses daqueles com índices acima de 100. Aqueles com pontuações abaixo dessa marca poderiam, talvez, em tal sociedade, ser feitos escravos daqueles com padrões mais altos. Seria uma sociedade hierárquica desse tipo realmente melhor do que uma baseada na raça ou no sexo? Eu penso que não. Contudo, se ligarmos o princípio moral da igualdade à igualdade fatual de sexos e raças diferentes, tomados como um todo, nossa oposição ao racismo e ao sexismo não nos forneceria qualquer base para objetar contra esse tipo de defesa da desigualdade.

Há uma segunda razão importante pela qual não devemos basear nossa oposição ao racismo e ao sexismo em qualquer espécie de igualdade fatual, mesmo aquela limitada que afirma que as variações em capacidades e habilidades são distribuídas uniformemente entre as diferentes raças e entre os sexos: não podemos ter garantia absoluta de que essas capacidades e habilidades são realmente distribuídas uniformemente entre os seres humanos, a despeito da raça e do sexo. Tanto quanto as habilidades reais forem consideradas, parece haver certas diferenças mensuráveis entre as raças e entre os sexos. Essas diferenças não aparecem, naturalmente, em cada caso, mas somente quando a média é tomada. Ainda mais importante, nós não conhecemos até agora quantas dessas diferenças são realmente devidas à dotação genética diferente das diversas raças e sexos e quantas são devidas a escolas pobres, moradia pobre e outros fatores que são resultado de discriminações passadas e presentes. Talvez, seja possível que todas as diferenças importantes sejam devidas realmente ao meio ambiente e não à genética. Qualquer um que se oponha ao racismo e ao sexismo, certamente, tem esperança de que seja assim, pois isso tornará a tarefa de findar

com a discriminação muito mais fácil. No entanto, será perigoso repousar o caso contra o racismo e o sexismo na crença de que todas as diferenças significativas tenham origem no meio ambiente. Os oponentes, digamos, do racismo que tomam essa linha não terão como evitar conceder que, se as diferenças nas habilidades viessem a ser provadas como tendo alguma conexão genética com a raça, o racismo poderia, de algum modo, ser defensável.

Felizmente, não há necessidade de prender o caso pela igualdade ao resultado particular de alguma investigação científica. A resposta apropriada àqueles que defendem ter encontrado evidência de diferenças em habilidades entre as raças ou entre os sexos baseadas geneticamente não é a firmar a crença de que a explicação genética tem de ser errada, pois dela poderão advir evidências contrárias. Em vez disso, devemos tornar absolutamente claro que a pretensão à igualdade não depende de inteligência, capacidade moral, força física ou questões de fato similares. A igualdade é uma ideia moral, não uma asserção de fato. Não há razão que compila a assumir que uma diferença fatual das habilidades entre duas pessoas justifique qualquer diferença na quantidade de consideração que damos a suas necessidades e interesses. *O princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma alegada igualdade fatual entre os humanos: é uma prescrição de como devemos tratar seres humanos.*

Jeremy Bentham, o fundador da escola de filosofia utilitarista reformadora, incorporou em seu sistema de ética a base essencial da igualdade moral por meio da fórmula: "cada um conta por um e não mais do que um". Em outras palavras, os interesses de cada ser afetado por uma ação devem ser tomados em conta e dado o mesmo peso que se dá aos interesses de qualquer outro ser. Um utilitarista posterior, Henry Sidgwick, colocou a questão desse modo: "O bem de qualquer indivíduo não é de maior importância do ponto de vista (se eu puder dizer isso) do universo do que o bem de qualquer outro". Mais recentemente, as figuras centrais da filosofia moral contemporânea mostraram uma grande dose de concordância na especificação de que uma pressuposição fundamental de suas teorias morais seria alguma exigência similar no sentido de dar aos interesses de todos uma consideração igual – ainda que esses escritores, em geral, não concordem em como essa exigência poderia ser mais bem formulada.

Esse princípio da igualdade implica que nossa consideração pelos outros e nossa prontidão para considerar os seus interesses não devem depender de como eles se parecem ou de quais habilidades eles dispõem. O que nossa preocupação ou consideração requer que nós façamos pode variar de acordo com as características daqueles que são afetados pelo que nós fazemos: a preocupa-

ção pelo bem-estar das crianças que crescem nos Estados Unidos requer que as ensinemos a ler; a preocupação com o bem-estar de porcos pode requerer não mais do que os deixar com outros porcos em um espaço que tenha comida adequada e espaço para correr livremente. Contudo, o elemento básico – ter em conta os interesses do ser, quaisquer que possam ser tais interesses – de acordo com o princípio da igualdade, tem de ser estendido a todos os seres, negros ou brancos, masculinos ou femininos, humanos ou não humanos.

Thomas Jefferson, que foi responsável por escrever os princípio da igualdade dos homens na declaração americana de independência, percebeu esse ponto. Ele foi levado a se opor à escravidão mesmo sendo incapaz de se libertar a si mesmo completamente do seu passado escravista. Ele escreveu uma carta ao autor de um livro que enfatizava as notáveis realizações intelectuais dos negros com vistas a refutar o então senso comum de que eles tinham capacidades intelectuais limitadas:

> Esteja certo de que nenhuma pessoa vivente quer mais sinceramente do que eu quero ver uma refutação completa das dúvidas que eu mesmo mantive e expressei sobre o grau de entendimento atribuído a eles pela natureza e descobrir que eles são iguais a nós... contudo, seja qual for o seu grau de talento, isso não é a medida de seus direitos. Em razão de Sir Isaac Newton ter sido superior aos outros em entendimento, ele não foi, em razão disso, senhor das propriedades ou pessoas dos outros.

De forma similar, quando nos anos de 1850 o movimento pelos direitos das mulheres ocorreu nos Estados Unidos, uma notável feminista negra, chamada Sojouner Truth, defendeu o mesmo ponto em termos mais robustos em uma convenção feminista:

> Eles falam com essa coisa na cabeça; como eles chamam isso? ["Intelecto", sussurrou alguém por perto.] É isso. O que isso tem a ver com os direitos dos negros e das mulheres? Se o meu copo não suporta senão meio litro e o de vocês um litro, vocês quereriam dizer que não me deixariam ter minha pequena metade cheia?

É sobre essa base que o caso contra o racismo e contra o sexismo deve descansar. É de acordo com esse princípio que a atitude que nós podemos chamar "especismo", em analogia com racismo, também tem de ser condenada. Especismo – a palavra não é atrativa, mas não consigo pensar em melhor termo – é um preconceito ou atitude ou predisposição em favor dos interesses de membros de sua própria espécie e contra os membros de outras espécies. Deve ser óbvio que as objeções fundamentais contra o racismo e o sexismo feitas por Thomas

Jefferson e Sojouner Truth se aplicam igualmente ao especismo. Se a posse de alto grau de inteligência não permite que um humano use outro para seus próprios fins, como pode isso permitir que humanos explorem não humanos para o mesmo propósito?

Muitos filósofos e outros escritores propuseram o princípio da igual consideração de interesses, em uma forma ou outra, como um princípio moral básico. Contudo, não muitos deles reconheceram que esse princípio se aplica tanto a membros de outras espécies quanto à sua. Jeremy Bentham foi um dos poucos que pensou isso. Em uma passagem visionária escrita em um tempo no qual negros escravos foram libertados pelos franceses, muito embora nos domínios britânicos ainda continuassem tratados do modo como agora se tratam os animais, Bentham escreveu:

> *Poderá* chegar o dia em que o resto das criaturas animais poderá adquirir aqueles direitos que nunca poderiam ter sido retirados deles senão pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o negrume da pele não é uma razão pela qual um ser humano possa ser abandonado, sem reparos, ao capricho de um algoz. Pode ser que um dia venha a ser reconhecido que o número de pernas, a velosidade da pele ou a terminação do *os sacrum* sejam todas razões igualmente insuficientes para abandonar uma criatura sensível ao mesmo destino. O que mais poderia traçar a linha insuperável? Seria a faculdade da razão ou talvez a faculdade do discurso? Mas um cavalo adulto ou um cachorro é, sem comparação, um animal mais racional, bem como mais conversável, do que uma criança de um dia, uma semana ou mesmo um mês de idade. Mas suponha que fosse diferente, qual seria o proveito? A questão não é Podem eles *raciocinar*? nem Podem eles *falar*?, mas Podem eles *sofrer*?

Nessa passagem, Bentham aponta para a capacidade de sofrer como uma característica vital que dá a um ser o direito a igual consideração. A capacidade de sofrer – ou mais estritamente, para sofrer e/ou desfrutar da felicidade – não é somente outra característica como a capacidade para a linguagem ou a alta matemática. Bentham não está a dizer que aqueles que tentam marcar "a linha insuperável" que determina se os interesses de um ser devem ser considerados escolheram a característica errada. Ao dizer que nós temos de considerar os interesses de todos os seres com capacidade para o sofrimento ou o gozo, Bentham não exclui de consideração, arbitrariamente, nenhum interesse que seja – como faz aquele que estabelece a linha demarcatória por referência à posse da razão ou da linguagem. A capacidade para o sofrimento ou para o gozo é *simplesmente um pré-requisito para ter interesse*, uma condição que têm de ser satisfeita antes que possamos falar de interesses de um modo significativo. Pode ser absurdo dizer que não foi interesse da pedra ser chutada ao longo da estrada

por um garoto de escola. Uma pedra não tem interesses porque ela não pode sofrer. Nada do que nós possamos fazer a ela poderá fazer alguma diferença para seu bem-estar. A capacidade de sofrimento ou de gozo é, no entanto, não somente necessária, mas suficiente para dizermos que um ser tem interesses – um mínimo absoluto seria um interesse em não sofrer. Um camundongo, por exemplo, tem interesse em não ser chutado na estrada porque ele irá sofrer com isso.

Apesar de Bentham falar em "direitos" na passagem que citei, o argumento é realmente sobre igualdade em vez de sobre direitos. De fato, em uma passagem diferente, Bentham, reconhecidamente, descreveu os "direitos naturais" como "absurdos" e "direitos naturais e imprescritíveis" como "absurdos sobre pernas de pau". Ele falava dos direitos morais como uma forma abreviada de se referir às proteções que pessoas e animais devem ter moralmente. Contudo, o peso real do argumento moral não descansa sobre a asserção da existência do direito, pois isso, por seu turno, tem de ser justificado na base das possibilidades para o sofrimento e para a felicidade. Desse modo, podemos defender a igualdade dos animais sem sermos envolvidos em controvérsias filosóficas sobre a natureza última dos direitos.

Em tentativas mal conduzidas de refutar os argumentos desse livro, alguns filósofos tiveram muitos problemas desenvolvendo argumentos para mostrar que os animais não têm direitos. Eles sustentaram que para ter direitos um ser tem de ser autônomo, ou tem de ser membro de uma comunidade, ou deve ter a habilidade de respeitar os direitos dos outros, ou deve ter um senso de justiça. Essas alegações são irrelevantes para a libertação dos animais. A linguagem dos direitos é uma simples conveniência política. Ela é ainda mais valiosa na era dos clipes de trinta segundos das notícias de TV do que foi nos dias de Bentham, porém, para o argumento que visa uma mudança radical de nossa atitude em relação aos animais, ela não é necessária.

Se um ser sofre, não pode haver justificação moral para recusar tomar tal sofrimento em consideração. Não interessa a natureza do ser, o princípio da igualdade requer que seu sofrimento seja contado igualmente em relação a sofrimentos semelhantes de qualquer outro ser – na medida em que comparações aproximadas podem ser feitas. Se um ser não for capaz de sofrer, ou experimentar gozo ou felicidade, não há nada a ser levado em consideração. Portanto, o limite da senciência (usando o termo como uma conveniência, muito embora não seja uma abreviação acurada para a capacidade de sofrer e/ou experimentar gozo) é a única fronteira defensável pela consideração dos interesses dos outros. Marcar essa fronteira por alguma outra característica como inteligência ou racionalidade seria marcá-la de maneira arbitrária. Por que não escolher alguma outra característica, como a cor da pele?

Os racistas violam o princípio da igualdade ao darem maior peso aos interesses dos membros de sua própria raça quando há conflito entre seus interesses e os interesses daqueles de outra raça. Sexistas violam o princípio da igualdade pelo favorecimento dos interesses daqueles de seu próprio sexo. Similarmente, especistas permitem que os interesses de sua própria espécie sobrepujem os interesses maiores dos membros de outras espécies. O padrão é idêntico em cada caso. ...

Animais podem sentir dor. Como vimos antes, não pode haver justificação moral para considerar a dor (ou prazer) que os animais sentem como menos importantes do que a mesma quantidade de dor (ou prazer) sentida pelos humanos. Porém, que consequências práticas se seguem dessa conclusão? Para evitar mal-entendidos eu irei apresentar o que quero dizer de forma um pouco mais completa.

Se eu der uma palmada forte na garupa de um cavalo, ele poderá começar a andar, mas presumivelmente sentirá pouca dor. A sua pele é espessa o suficiente para protegê-lo de um mero tapa. Contudo, se eu der uma palmada em um bebê do mesmo modo, ele ira chorar e, presumivelmente, sentirá dor, pois sua pele é mais sensível. Portanto, é pior dar uma palmada em um bebê do que em um cavalo, se ambas as palmadas são administradas com força igual. Porém, deve haver algum tipo de golpe – eu não sei qual exatamente poderia ser, talvez um golpe com um bastão pesado – que iria causar no cavalo tanta dor quanto uma palmada causa em um bebê. Isso é o que eu quero dizer com "a mesma quantidade de dor" e, se consideramos errado infligir tal dor no bebê sem uma boa razão, então, temos de, a menos que sejamos especistas, considerar igualmente errado infligir a mesma quantidade de dor em um cavalo sem uma boa razão.

Outras diferenças entre humanos e animais causam outras complicações. Seres humanos adultos normais têm capacidades mentais que, em certas circunstâncias, irão levá-los a sofrer mais do que os animais sofreriam nas mesmas circunstâncias. Se, por exemplo, decidirmos fazer um experimento científico extremamente doloroso e letal em humanos adultos normais, sequestrados por acaso para esse propósito em parques públicos, adultos que apreciam passear em parques ficarão com medo de ser sequestrados. O terror resultante seria uma forma de sofrimento adicional à dor do experimento. O mesmo experimento realizado em animais não humanos poderia causar menos sofrimento, visto que os animais não teriam o medo antecipado de ser sequestrados e submetidos ao experimento. Isso não significa, naturalmente, que seria *correto* fazer o experimento em animais, mas somente que não há razão que *não* seja especista para preferir usar animais em vez de seres humanos adultos normais, se

o experimento simplesmente tiver de ser feito. Deve-se notar, contudo, que esse mesmo argumento nos dá razão para preferir usar nos experimentos recém-nascidos humanos – talvez, órfãos – ou seres humanos com retardo severo em vez de adultos, visto que recém-nascidos e humanos com retardo também não teriam ideia do que iria acontecer com eles. Até o ponto em que esse argumento estiver em consideração, animais não humanos, humanos recém-nascidos e com retardo estão na mesma categoria. De tal forma que, se nós usarmos esse argumento para justificar experiências com animais não humanos, temos de nos perguntar se estaríamos preparados para também permitir experimentos com humanos recém-nascidos e adultos com retardo. Se fizermos distinção entre os animais e esses humanos, sob que fundamento poderíamos fazê-lo que não a preferência descarada – e moralmente indefensável – pelos membros de nossa própria espécie?

Há muitas questões nas quais os poderes mentais superiores de humanos adultos normais fazem diferença: antecipação, memória mais detalhada, maior conhecimento do que está ocorrendo e assim por diante. Apesar disso, essas diferenças não apontam para um sofrimento maior por parte do ser humano normal. Algumas vezes, os animais podem sofrer mais por causa de seu entendimento mais limitado. Se, por exemplo, estamos fazendo prisioneiros de guerra, podemos lhes explicar que, muito embora eles tenham de se submeter a captura, busca e confinamento, não serão feridos de outro modo e serão libertados quando as hostilidades terminarem. Porém, se capturamos animais selvagens, não podemos explicar que não estamos ameaçando suas vidas. Um animal selvagem não pode distinguir uma tentativa de dominação e confinamento de uma tentativa de matar. Uma causa muito mais terror do que a outra.

Pode-se objetar que comparações dos sofrimentos entre espécies diferentes são impossíveis de se fazer e que, por essa razão, quando os interesses de animais e de humanos colidem, o princípio da igualdade não fornece orientação. Provavelmente seja verdadeiro que comparações entre os sofrimentos de membros de espécies diferentes não possam ser feitas precisamente, contudo, precisão não é essencial. Mesmo que fôssemos evitar infligir sofrimento em animais apenas quando fosse absolutamente certo que os interesses dos humanos não seriam afetados por nada como a extensão na qual animais são afetados, nós seríamos forçados a fazer mudanças radicais o que nosso tratamento dos animais, envolveria a nossa dieta, métodos de criação que usamos, procedimentos experimentais em muitas áreas científicas, nossa abordagem sobre a vida selvagem e sobre a caça, armadilhas e uso de pele, bem como áreas de lazer, como circos, rodeios e zoológicos. Como resultado, uma vasta quantidade de sofrimento poderia ser evitada. ...

15

Torturando cachorrinhos e comendo carne: é tudo de bom gosto

Alastair Norcross

Animais de fazenda nos Estados Unidos, outrora, pastavam em campos abertos ao lado das rodovias do país. Contudo, aqueles tempos se foram. Atualmente, animais de fazenda vivem em depósitos automatizados, malcheirosos e superpovoados. Todos os estudos independentes julgaram esses lugares desumanos. As condições de confinamento são estressantes e não naturais para os animais. Vacas estufadas de comida experimentam, frequentemente, abscessos internos. Galinhas e perus têm seus bicos cortados, como também porcos e vacas têm seus rabos decepados – tudo sem anestesia – para evitar as lutas que ocorrem porque os animais ficam espremidos.

O número de animais que sofrem sob essas condições está na casa dos bilhões, ano a ano. Quando as pessoas em nossa cultura pensam em um horror moral, elas pensam no Holocausto – a campanha de genocídio na qual Hitler e seus bandidos sedentos nazistas castigaram e finalmente mataram 5,7 milhões de judeus. Eles não pensam em fazendas que visam lucro. Apesar disso, para cada ser humano que sofreu sob a tirania de Hitler, vários milhares de animais sofreram nessas fazendas durante os últimos vinte anos. O prêmio Nobel Isaac Bashevis Singer escreveu: "Em relação aos [animais], todas as pessoas são nazistas. Para os animais é uma eterna Treblinka".

Nessa seleção, Alastair Norcross pergunta como podemos justificar nosso tratamento das galinhas, quando nunca sonhamos tratar cãezinhos do mesmo modo. Apesar da seriedade do tópico, a peça de Norcross contém humor – um tanto dirigido ao meu estado natal, o Alabama, e outro dirigido especialmente

---

Extraído de *Southwest Philosophy Review*, v. 20, n. 1 (janeiro de 2004), p. 117-123. Reproduzido com permissão.

para a cidade de Tuscaloosa, onde vivo. Nós, do Alabama, podemos passar pelo ridículo – mesmo quando não é de bom gosto.

Alastair Norcross é professor de filosofia na University of Colorado, em Boulder, onde muitas pessoas tocam banjo.

Considere a história de Fred, que um dia recebe a visita de policiais. Eles foram chamados pelos vizinhos de Fred, que foram perturbados por barulhos estranhos emanando do porão dele. Quando eles entram no porão se defrontam com a seguinte cena: 26 pequenas gaiolas de arame, cada uma contendo um cachorrinho, alguns ganindo, outros choramingando e outros uivando. Os cachorrinhos variavam em idade entre recém-nascidos a mais ou menos seis meses. Muitos deles mostravam sinas de mutilação. Fezes e urina cobriam o fundo das gaiolas e o chão do porão. Fred explica que mantinha os cachorrinhos por 26 semanas, quando, então, os mata segurando-os de cabeça para baixo. Durante as suas vidas, ele pratica uma série de mutilações neles, tais como cortar seus narizes e suas patas com um canivete quente, tudo sem qualquer forma de anestesia. Exceto para as mutilações, nunca é permitido aos cachorrinhos sair das gaiolas, que são grandes o suficiente para comportá-los até a vigésima sexta semana. A polícia está horrorizada e prontamente acusa Fred de abuso dos animais. À medida que os detalhes do caso são publicados, o público fica enfurecido. Os jornais se enchem de cartas pedindo que Fred seja severamente punido. Há pedidos por penalidades mais severas para abuso de animais. Fred é denunciado como um sádico vil.

Finalmente, em seu julgamento, Fred explica seu comportamento e argumenta que não é culpado e, portanto, não merece punição. Ele é, explica, um grande amante de chocolate. Um par de anos atrás, ele se envolveu em um acidente de carro, o que resultou em um trauma em sua cabeça. Uma vez liberado do hospital, aparentemente, não restara nenhum efeito do trauma que causasse doença, até que ele visitou o seu restaurante favorito e pediu seu rico *mousse* de chocolate amargo. Imagine o seu desalento quando descobriu que a sua experiência com o *mousse* foi uma pálida imagem da anterior. O doce pareceu sem graça, um pouco agradável, mas com nenhuma intensidade do gosto do chocolate que ele relembrava tão bem. O garçom lhe assegurou que a receita não havia mudado desde a última vez que ele a provara, exatamente no dia anterior ao acidente. Com alguma consternação, Fred correu para comprar uma barra do seu chocolate belga favorito. De novo, ficou desanimado ao descobrir que sua experiência com o chocolate fora nem mesmo agradável. Uma intensa investigação revelou que sua experiência com outras comidas permanecera não afetada, porém, o chocolate, em todas as suas formas, agora parecia sem graça

e insípido. Desesperado por uma solução para seu problema, Fred visitou um renomado neurologista gustativo, o dr. T. Bud. Testes extensos revelaram que o acidente tinha lesionado de forma irreparável a glândula godiva que secretava cocoamone, o hormônio responsável pela experiência do chocolate. Fred requereu com urgência a terapia da substituição hormonal. Dr. Bud informou-lhe que, até recentemente, não havia fonte conhecida de cocoamone, a não ser a glândula humana godiva, bem como que era impossível coletar cocoamone de uma pessoa para ser usada em outra. Contudo, uma descoberta casual tinha alterado a situação. Um cirurgião veterinário forense, fazendo necropsia em cachorrinhos severamente abusados, descobriu alta concentração de cocoamone em seus cérebros. Acontece que os cachorrinhos, que normalmente não produzem cocoamone, poderiam ser estimulados a fazê-lo mediante períodos extensos de estresse e de sofrimento severos. A pesquisa que conduziu a essa descoberta, apesar de ter dado o cargo de professor para o seu autor, não tinha sido amplamente publicada, por medo do antagonismo de grupos defensores do bem-estar animal. Conquanto essa pesquisa dera claramente a Fred a esperança de experimentar chocolate de novo, não havia fonte comercial disponível de cocoamone derivada de cachorrinhos. Falta de demanda, combinada com medo de má publicidade, dissuadiram os laboratórios de praticar o negócio de torturar cachorrinhos. Fred pediu para a justiça imaginar a sua angústia ao descobrir que a solução para sua severa privação era possível, mas não prontamente disponível. Contudo, ele não estava inclinado a sentar e lamentar seu destino cruel. Ele fez o que qualquer amante do chocolate faria. Leu a pesquisa e construiu em seu porão o próprio laboratório para coletar cocoamone. Seis meses de intenso sofrimento dos cachorrinhos, seguidos de uma morte brutal, produziram cocoamone suficiente para permanecer nele por uma semana, daí as 26 gaiolas. Ele não era sádico ou abusador de animais, ele explica. Se houvesse um método de coletar cocoamone sem torturar os cachorrinhos, ele alegremente o empregaria. Ele não sentia prazer com o sofrimento dos cachorrinhos. Simpatiza com aqueles que se horrorizam com a dor e a miséria dos animais, não obstante, a justiça tinha de entender que um prazer humano está em questão. Os cachorrinhos, ainda que inegavelmente fofos, são meros animais. Ele admitia que seria exatamente tão saudável com ou sem chocolate, se não mais saudável sem. Contudo, essa não era uma questão de sobrevivência ou saúde. A sua vida seria inaceitavelmente empobrecida sem a experiência do chocolate.

Fim da história. Claro, nós ficamos horrorizados com o comportamento de Fred e não convencidos com sua tentativa de justificação. Naturalmente, é lamentável que Fred não possa mais apreciar o gosto do chocolate, porém, isso de

nenhum modo o escusa da imposição de sofrimento severo aos cachorrinhos. Eu espero uma concordância próxima da universal em relação a essa pretensão (exceções seriam daqueles desumanamente insensíveis, ou que se adiantam para, desse modo, evitar a conclusão que se segue, à qual a concordância deles os compromete). Nenhuma pessoa decente nem mesmo ponderaria torturar cachorrinhos meramente para melhorar uma experiência gustativa. Porém, bilhões de animais suportam intenso sofrimento todos os anos precisamente para essa finalidade. A maioria das galinhas, vitela, bife e porco consumidos nos Estados Unidos provém de instalações de confinamento intensivo, nos quais os animais vivem vidas espremidas, cheias de estresse e suportam mutilações não anestesiadas. A vasta maioria das pessoas não sofreria de problemas de saúde se a carne fosse eliminada de suas dietas. Absolutamente ao contrário. Os supostos benefícios desse sistema de pecuária industrial, à parte os ganhos obtidos pelo agronegócio, são níveis altos de prazer gustativo para aqueles que alegam não poder saborear uma dieta sem carne tanto quanto a sua dieta atual cheia de carne. Se estamos prontos para condenar Fred por torturar cachorrinhos meramente para melhorar suas experiências gustativas, não deveríamos similarmente condenar os milhões que compram e consomem carne produzida industrialmente? Moralmente, há alguma diferença entre o comportamento de Fred e o deles?

A primeira diferença que poderia ser relevante é que Fred tortura ele mesmo os cachorrinhos, ao passo que a maioria dos americanos consome carne advinda de animais que foram torturados pelos outros. Isso é realmente relevante? Que tal se Fred fosse melindroso e tivesse empregado alguma outra pessoa para torturar os cachorrinhos e extrair o cocoamone? Nós o julgaríamos melhor? Naturalmente não.

Outra diferença entre Fred e muitos consumidores de carne produzida industrialmente é que muitos, talvez a maioria, de tais consumidores desconhecem o tratamento dado aos animais antes que eles apareçam em pacotes cuidadosamente embrulhados nas prateleiras dos supermercados. Talvez, eu devesse então moderar meu desafio. Se estamos prontos para condenar Fred por torturar cachorrinhos meramente para melhorar suas experiências gustativas, deveríamos, similarmente, condenar aqueles que compram e consomem carne produzida industrialmente, com conhecimento parcial ou total do sofrimento suportado pelos animais? Mesmo que muitos consumidores ainda sejam felizes ignorantes do tratamento apavorante dispensado à carne, tal número está rapidamente diminuindo, graças às vigorosas campanhas publicitárias promovidas pelos grupos de bem-estar animal. Ademais, qualquer

leitor deste artigo, comensal de carne, está agora privado da escusa de ignorância.

Possivelmente, um consumidor de animais criados industrialmente poderia argumentar: ainda que eu concorde que o comportamento de Fred seja abominável, o meu é crucialmente diferente. Se Fred não consumisse chocolate, ele não criaria e não torturaria cachorrinhos (ou pagaria alguma outra pessoa para fazê-lo). Portanto, Fred poderia evitar o sofrimento dos cachorrinhos. Porém, se eu não comprar e consumir carne produzida industrialmente, nenhum animal teria a vida poupada da miséria. O agronegócio é muito maior para responder ao comportamento de um consumidor. Portanto, não posso evitar o sofrimento de qualquer animal. Eu posso muito bem lamentar o sofrimento infligido aos animais em razão do deleite humano. Eu posso mesmo concordar que o deleite humano não justifica o sofrimento. Porém, visto que os animais sofrerão não importa o que eu faça, também posso desfrutar do gosto de sua carne.

Há, ao menos, duas linhas de resposta a essa tentativa de defesa. Primeira, considere um caso análogo. Você visita um amigo em uma localidade exótica, digamos, o Alabama. Esse amigo convida você para comer no restaurante mais fino de Tuscaloosa. Para sobremesa você seleciona a especialidade da casa, "*mousse* de chocolate à la bama", servido com uma pequena xícara de café. Você é instruído a tomar o café antes de comer o *mousse*. O *mousse* é absolutamente a mais deliciosa sobremesa que você já provou. Nunca antes o chocolate parecera tão bom e tão agradável. Tentado a pedir um segundo, você pergunta ao seu amigo o que torna esse *mousse* tão delicioso. Ele informa que o *mousse* é comum, mas o café contém uma dose concentrada de cocoamone, o recém-descoberto hormônio que melhora o chocolate. Os pesquisadores da Auburn University aperfeiçoram a técnica para extrair cocoamone dos cérebros de cachorrinhos recém-abatidos, que foram submetidos a vidas de dor e frustração. Cada cérebro de cachorrinho rende quatro doses, sendo cada uma delas efetiva em torno de quinze minutos, o tempo suficiente para apreciar uma porção de *mousse*. Naturalmente, você está horrorizado e enojado. Você diz ao seu amigo que certamente não pedirá outra servida. De fato, você está chocado que seu amigo, que sempre pareceu ser uma pessoa decente, pode recomendar a sobremesa para você e comer uma delas, com completo conhecimento de causa do repugnante processo necessário para a experiência. Ele concorda que o sofrimento dos cachorrinhos é ultrajante e que o ganho de prazer humano de nenhum modo justifica o tratamento apavorante que eles tiveram de suportar. Contudo, nem ele e nem você podem salvar qualquer cachorrinho evitando

consumir cocoamone. A produção de cocoamone é agora a indústria mais importante do Alabama, ultrapassando mesmo o que produz banjos e a da endogamia.* A indústria é muito grande para responder ao comportamento de um ou dois consumidores. Visto que os cachorrinhos irão sofrer não importa o que cada um de vocês fizer, vocês também podem apreciar o *mousse*.

Se é tão óbvio quanto parece, que uma pessoa moralmente decente, ciente dos detalhes da produção de cocoamonte, não poderia pedir *mousse* de chocolate à la bama, deveria ser igualmente óbvio que uma pessoa moralmente decente, ciente dos detalhes da criação industrial de animais, não pode comprar e consumir carne produzida industrialmente. Se a tentativa de escusa pela impotência causal fosse procedente no último caso, seria obrigatória no primeiro. Mas não é.

A segunda resposta à pretensão da impotência causal é negá-la. Considere o caso das galinhas, o mais cruel tratamento dado a animais criados para consumo humano, com a possível exceção dos vitelos. Em 1998, quase oito bilhões de galinhas foram abatidas nos Estados Unidos,** a maioria delas criada em fazendas industriais. Suponha que haja 250 milhões de comensais de galinhas nos Estados Unidos e que cada um consuma, na média, 25 galinhas por ano (isso deixa um número equitativo de galinhas abatidas para consumo não humano, ou para exportação). Claramente, se somente um daqueles comensais desistisse de comer galinha, a indústria não responderia. É igualmente claro que se todos parassem de comer galinha, bilhões delas (aproximadamente 6,25 bilhões por ano) não seriam criadas, torturadas e mortas. Porém, tem de haver também certo número de consumidores, próximo aos 250 milhões, cuja renúncia em comer galinha levaria a indústria a reduzir o número de galinhas criadas em fazendas industriais. A indústria pode não responder ao comportamento de cada indivíduo, mas ela tem de responder ao comportamento de um número equitativamente grande. Suponha que a indústria seja sensível a uma redução na demanda por galinhas equivalente a 10 mil pessoas que se tornaram vegetarianas. (Isso parece como uma previsão razoável, mas eu não faço ideia de qual seja o número real e tampouco isso é importante.) Para cada grupo de 10 mil pessoas que param de comer galinha, um quarto de milhão a menos desses animais é criado por ano. Parece, então, que se você parar de comer galinhas,

* Estou tratando com estereótipos para efeitos cômicos. Fazer banjos, naturalmente, nunca foi uma das indústrias líderes do Alabama.

** *Livestock Slaughter 1998 Summary*, NASS, USDA (Washington, DC: março 1999), 2; e *Poultry Slaughter*, NASS, USDA (Washington, DC: fevereiro 2, 1999) 1 nota.

terá somente uma chance em 20 mil de fazer qualquer diferença para as vidas das galinhas, a menos que seja certo que um número menor que 10 mil pessoas nunca vá parar de comer galinha, quando então você não terá chance alguma. Não é uma chance em 10 mil pequena o suficiente para tornar a continuidade do seu consumo de carne desculpável? Absolutamente não. Ainda que a chance de o seu comportamento ser danoso seja pequena, o dano que ele arrisca é enorme. Quanto maior o número necessário para fazer a diferença para a produção de galinhas, maior a diferença que tal número poderia fazer. Uma chance em 10 mil de salvar 250 mil galinhas por ano da vida excruciante é moral e matematicamente equivalente à certeza de salvar 25 galinhas por ano. Nós comumente aceitamos que mesmo o menor risco de grandes danos é inaceitável. Eis por que desaprovamos os pais que falham em pôr seus filhos em cadeiras de crianças para carros, ou em pôr o cinto de segurança, ou os que deixam seus filhos sem quem cuide deles em casa, ou que bebam ou fumem excessivamente durante a gravidez. Ou considere medidas de segurança de aviões comerciais. As chances de que as máscaras de oxigênio, os coletes salva-vidas ou as saídas de emergência sejam usadas em qualquer voo, para salvar alguma vida são muito baixos, muito menores do que uma em 10 mil. Ainda assim, ficaríamos ofendidos em descobrir uma companhia aérea que permitisse conscientemente um avião seu voar por uma semana com saídas de emergência, máscaras de oxigênio e coletes salva-vidas não funcionando. Portanto, ainda que seja verdade que sua desistência de comer galinha criada industrialmente tenha apenas uma pequena chance de prevenir o sofrimento, dado que a quantidade de sofrimento que seria evitado é o inverso da proporção da sua chance de preveni-lo, a continuidade do seu consumo não é, desse modo, escusada.

Mas, talvez, não seja nem mesmo verdadeiro que sua desistência de comer galinha tenha somente uma pequena chance de fazer a diferença. Suponha, novamente, que a indústria aviária somente reduza a produção quando o limiar de 10 mil vegetarianos for atingido. Suponha também, como é quase certamente verdadeiro, que o vegetarianismo esteja crescendo em popularidade nos Estados Unidos (e em outros lugares). Então, mesmo que você não seja aquele vegetariano recém-convertido que atingirá o próximo limiar de 10 mil, sua conversão irá reduzir o tempo requerido antes que esse limiar seja alcançado. Quanto antes o limiar for alcançado, mais cedo a produção e, portanto, o sofrimento dos animais será reduzido. O seu comportamento, portanto, faz diferença. Ademais, muitas pessoas que se tornam vegetarianas influenciam outras a também se tornarem, o que, por sua vez, influencia outras e assim por diante. Parece, desse modo, que a pretensão da impotência causal é um mero pensamento aneloso da parte daqueles amantes da carne que são moralmente

sensíveis o suficiente para perceber que o prazer gustativo humano não justifica infligir sofrimento extremo aos animais. ...

Eu não fui capaz de descobrir qualquer diferença moral relevante entre o comportamento de Fred, o torturador de cachorrinhos, e o comportamento de milhões de pessoas que compram e consomem carne produzida industrialmente, ao menos daqueles que fazem isso com conhecimento de que os animais vivem uma vida de sofrimento e privação. Assim como a moralidade demanda que nós não torturemos cachorrinhos meramente para melhorar o nosso próprio prazer de comer, a moralidade também exige que nós não apoiemos as fazendas industriais comprando carne produzida industrialmente.

16

Os animais têm direitos?

Tibor R. Machan

Animais não são agentes morais – eles não são moralmente responsáveis pelo que fazem, nem são capazes de bondade moral. As pessoas são agentes morais – nós somos mais inteligentes e mais valiosos do que animais. Tibor R. Machan enfatiza ideias como essas em sua seleção. Mesmo que possamos tratar animais humanamente, ele diz, nós devemos reconhecer que eles não têm direito fundamental à vida, à liberdade ou à propriedade. Animais não têm tais direitos porque não podem fazer escolhas livres baseadas em seus próprios valores.

Tibor R. Machan é o autor de *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite* (2004). Machan é professor na Chapman University e pesquisador no Hoover Institute.

Ainda que a ideia de que os animais tenham direitos exista ao menos desde o século XVIII, foi apenas recentemente que se tornou algo como uma *causa célebre* entre numerosos intelectuais sérios e bem posicionados, incluindo filósofos morais e políticos. Muito embora Jeremy Bentham pareça ter sugerido legislação exigindo tratamento humano aos animais, ele não defendeu direitos dos animais, ele – o que não foi surpresa, visto que Bentham não ficou impressionado pela doutrina mais básica (lockiana) dos direitos naturais – os chamou de "absurdos sobre pernas de pau". A ideia de John Locke sobre direitos individuais teve enorme influência e, mesmo onde não é respeitada, é invocada, em última análise, como uma espécie de modelo para o que seria necessário para algo ter direitos.

Em anos recentes, a doutrina dos direitos dos animais encontrou defensores em círculos importantes nos quais a doutrina geral dos direitos é bem

---

Extraído de *Public Affairs Quarterly*, v. 5, n. 2, abril 1991. Reproduzido com a permissão de Public Affairs Quarterly.

respeitada. Por exemplo, o professor Tom Regan, em seu importante livro *The Case for Animal Rights* (UC Press, 1983), considera a ideia de direitos naturais intelectualmente congenial, mas, então, estende essa ideia para cobrir animais semelhantes aos humanos na escala evolutiva. A tradição na qual Regan trabalha é claramente lockiana, apenas ele não concorda que a natureza humana seja distintiva o suficiente, em aspectos relevantes, para restringir o escopo dos direitos naturais somente a seres humanos.

Seguindo uma tradição diferente, nomeadamente a utilitarista, a ideia da libertação dos animais emergiu. Essa ideia chegou grosseiramente ao mesmo resultado, praticamente falando. Esse argumento apenas é diferente porque, para os utilitaristas, o que é importante não é que alguém ou alguma coisa tenham de ter uma esfera própria de domínio, mas que estejam bem em suas vidas. Contanto que a massa das criaturas relevantes desfrute de um razoável alto padrão de vida, os objetivos políticos e morais para nós terão sido alcançados. Porém, se esse objetivo for negligenciado, passos políticos e morais são exigidos para melhorar a situação. A libertação dos animais seria esse passo.

Este ensaio sustentará que os animais não têm direitos e não necessitam de libertação. Eu argumentarei que pensar que eles têm direitos é um erro categórico – é, para ser direto, uma injustificável antropomorfização dos animais, tratá-los como se fossem o que eles não são, nomeadamente seres humanos. Direitos e liberdade são conceitos políticos aplicáveis a seres humanos porque seres humanos são agentes morais, necessitados do que o filósofo de Harvard Robert Nozick chama "espaço moral", isto é, uma esfera definida de jurisdição moral onde a sua autoridade de agir é respeitada e protegida, de tal forma que são eles, e não intrusos, que se governam a si mesmos e são bem ou malsucedidos em sua tarefa moral.

Estranhamente, é claramente admitido pela maioria dos teóricos dos direitos e da libertação dos animais que somente seres humanos são agentes morais – por exemplo, eles nunca sustentam que animais se comportam moralmente (por exemplo, lutando por seus direitos, conduzindo uma revolução política). Nenhum teórico dos direitos dos animais propõe que animais sejam processados por crimes e culpados por ações moralmente erradas.

Se é verdade que a natureza moral dos seres humanos faz nascer a concepção de direitos básicos e liberdades, então, só por isso, teóricos dos direitos e da libertação dos animais fizeram uma admissão fatal para seu caso.

Antes de prosseguir, quero observar que direitos e liberdades, certamente, não são o todo das preocupações morais para nós. Há inúmeras outras questões morais que alguém poderia levantar, incluindo o modo como os seres humanos se relacionam com os animais. Em particular, há a questão de como as pessoas

devem tratar os animais. Devem eles ser caçados mesmo quando isso não serve a nenhum propósito vital para os humanos? Devem eles ser utilizados de forma penosa – na verdade, evidentemente agonizante – mesmo para propósitos humanos triviais? Devem a sua dor e o seu sofrimento ser ignorados no processo de uso que se faz deles para propósitos humanos admitidamente vitais?

É claro que, uma vez respondida à questão sobre se os animais têm direitos (ou devem ser libertados dos seres humanos) negativamente, de nenhuma forma os outros itens ficam respondidos. Neste ensaio, tratarei principalmente da questão dos direitos e da libertação dos animais. Mas também tocarei brevemente nas outras questões morais há pouco levantadas. Eu indicarei por que todas podem ser respondidas negativamente sem que seja o caso de que animais tenham direitos ou devam ser libertados – isto é, sem levantar nenhuma questão política importante.

POR QUE OS ANIMAIS PODERIAM TER DIREITOS?

Ter um direito implica que aqueles que estejam à volta se abstenham de se intrometer em uma dada esfera de jurisdição de alguém. Se eu tenho o direito de usar nossa piscina de nado comunitária, ninguém pode me impedir de tomar uma decisão sobre se irei ou não usar a piscina. O direito de alguém é uma espécie de liberdade da inevitável interferência dos agentes morais, sendo eles os que são capazes de escolher se eles interferirão ou não com o titular do direito.

Quando um direito é considerado natural, a liberdade envolvida em ter esse direito é supostamente justificada por referência ao tipo de ser que alguém é, a sua natureza como certa espécie de entidade. A ideia de direitos naturais foi formulada em conexão com a questão das relações próprias entre seres humanos, especialmente cidadãos e governantes. A ideia remonta há muitos séculos. ...

O maior pensador político com uma doutrina influente dos direitos naturais foi John Locke. Em seu *Segundo tratado sobre o governo*, ele sustentou que cada ser humano é responsável por seguir a lei natural, a fonte da moralidade. Contudo, para fazer isso, cada um requer também uma esfera de autoridade pessoal, que é identificada pelo princípio do direito natural à propriedade – incluindo a sua pessoa e suas posses. Em outras palavras, para algo ser moralmente responsável na companhia de outras pessoas, é necessário o que Robert Nozick chamou "espaço moral", isto é, uma esfera de soberania ou jurisdição pessoal de tal forma que seja possível se engajar em autogoverno – para o melhor ou para o pior.

Locke tornou uma condição de tal direito o seguinte: haver o suficiente, e o adequado o bastante, deixado aos outros do que quer que seja a que alguém tenha direito – essa é a condição lockiana contra o monopólio absoluto. Para Locke, a razão pela qual o governo é necessário é a seguinte: "ainda que no estado de natureza [todos os seres humanos] houvesse um tal direito [à liberdade absoluta], o seu desfrute era muito incerto e constantemente exposto à invasão dos outros".* Portanto, nós estabelecemos o governo para assegurarmo-nos do exercício de nossos direitos.

Desde a época de Locke a doutrina dos direitos naturais sofreu uma história intelectual turbulenta, caindo em descrédito nas mãos dos empiristas e dos positivistas, mas ganhando revitalização nas mãos de alguns filósofos políticos influentes da segunda metade do século XX.

Ironicamente, em uma época da história intelectual recente, quando a teoria dos direitos naturais não tinha muito apoio, a ideia de que os animais também tinham direitos veio a se tornar muito discutida. O mais notável entre aqueles que propuseram tal noção foi Tom Regan, cuja obra anônima, *Vindication of the Rights of Brutes*, publicada em 1972, discutia os direitos dos animais somente no contexto humilhante dos direitos humanos. Mais positiva (ainda que breve) foi a contribuição de Jeremy Bentham que, em sua *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789), defendeu que aqueles animais que podiam sofrer mereciam consideração moral, mesmo que aqueles que nos molestam ou possamos fazer bom uso dos quais possam ser mortos – mas não "atormentados".

Na última parte do século XIX uma obra inteira de Henry S. Salt foi devotada a essa ideia, intitulada *Animals' Rights*.** Em nossa época, numerosos filósofos e comentaristas sociais têm feito a tentativa de demonstrar que, se nós somos capazes de atribuir direitos básicos à vida, à liberdade e à propriedade aos seres humanos, podemos fazer o mesmo em relação a muitos dos animais superiores. Na essência, seus argumentos podem ser divididos em duas partes. Primeiro, eles aderem à tese de Darwin de que não há diferença em espécie, somente em grau, que possa ser encontrada entre outros animais e seres humanos.*** Segundo, mesmo que houvesse uma diferença em espécie entre outros

---

* John Locke, *Two Treatises on Government*, Par. 123.

** Henry S. Salt, *Animals' Rights* (London: George Bell & Sons, Ltd., 1892; Clark Summit, PA: Society for Animal Rights, Inc., 1980). Talvez esse seja *o* maior esforço filosófico de defender os direitos dos animais antes do tratado de Tom Regan sobre o mesmo tópico.

*** Charles Darwin, *The Descent of Man*, capítulos 3 e 4. Reproduzido em Tom Regan e Peter Singer, eds., *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976), p. 72-81.

animais – especialmente mamíferos – e seres humanos, visto que se pode mostrar que ambos têm interesses (por exemplo, em evitar a dor e o sofrimento), para certos propósitos morais e legais a diferença não importa, somente a similaridade. Em conexão com esses argumentos, a conclusão é que: se se pode dizer que seres humanos têm certos direitos básicos – por exemplo, à vida, à liberdade ou à consideração de sua capacidade de sofrer – então, também animais (superiores) os têm.[*]

No momento, não quero dar a impressão de que não exista diversidade entre os que defendem os direitos dos animais. Alguns fazem isso a partir do ponto de vista dos direitos naturais, tratando os direitos dos animais como princípios limitantes básicos que não podem ser ignorados, exceto quando também faria sentido não considerar os direitos dos seres humanos. Mesmo nessa questão há sérias diferenças entre os defensores dos direitos dos animais – alguns não permitem qualquer consideração especial pelos seres humanos,[**] outros sustentam que, quando advém uma escolha entre uma pessoa e um cachorro, é à pessoa, ordinariamente, que se deve dar proteção.[***] Porém, outros ainda escolhem defender os direitos dos animais com fundamentos utilitaristas – na medida em que isso conduza à promoção da soma total de prazer ou de felicidade no mundo, é preciso dar aos animais a igual consideração que os seres humanos recebem. Assim, somente se for de fato demonstrável a contribuição para a soma total de prazer ou de felicidade na terra, pode uma animal capaz de experimentar prazer ou felicidade ser sacrificado em razão de algum propósito humano. Exceto tais contribuições demonstráveis, animais e humanos gozam de iguais direitos.[****]

Por vezes, o argumento para os direitos dos animais começa com um ponto bastante suave, qual seja, que "a razão requer que outros animais estejam no escopo da consideração moral tanto quanto o homem" e, então, passam para

---

[*] Nesses pontos, tanto o deontologicamente orientado Tom Regan quanto o utilitarista Peter Singer tendem a concordar, apesar de eles diferirem consideravelmente em seus argumentos.
[**] Peter Singer sustenta que "nós estaríamos sobre fundamentos pouco firmes se fôssemos exigir igualdade para negros, mulheres e outros grupos de humanos oprimidos e negássemos igual consideração aos não humanos." *All Animals Are Equal*, op. cit., Reagan & Singer, *Animal Rights*, p. 150.
[***] Tom Regan sustenta que "não significa dizer que práticas que tiram as vidas dos animais não possam, possivelmente, ser justificadas... para considerar seriamente a aprovação de tais práticas elas deveriam evitar, reduzir ou eliminar uma quantidade maior de mal... não há outra forma de tratar dessas consequências... e ... nós temos razões muito boas para acreditar que essas consequências serão obtidas." *Do Animals Have a Right to Life?* op. cit., Reagan & Singer, *Animal Rights*, p. 205-6.
[****] Essa é a essência das teses de Singer.

a pretensão mais radical de que, portanto, "nós temos de ver a nossa história inteira, bem como todos os aspectos de nossa vida diária, a partir de uma nova perspectiva".*

Naturalmente, as pessoas em geral invocaram alguma consideração moral em relação a como elas trataram os animais – posso relembrar o tempo em que eu vivia em uma fazenda na Hungria, quando tinha 11 anos, tendo todo tipo de lição sobre como eu devia tratar os animais, recebendo repreensão severa quando maltratava um gato e muito elogio quando levava a vaca favorita para pastar todos os dias, tendo estabelecido uma ligação forte com ela com o passar do tempo. Dificilmente alguém escapou de ter tido uma ou outra lição moral de pais ou de vizinhos concernente ao tratamento de animais de estimação, animais de casa ou pássaros. Quando um jovem menino, uma vez, tentou com uma arma de pressão matar um pombo pousado em um fio de telefone em frente ao apartamento no qual eu vivia, relembro que não houve fim a repreensão em resposta à sua insensibilidade maliciosa. No entanto, ninguém daqueles que se engajaram na moralização, sequer cogitou a necessidade de "ver a nossa história inteira, bem como todos os aspectos de nossa vida diária, a partir de uma nova perspectiva". Em vez disso, pareciam ter entendido que a desconsideração imprudente pela vida ou pelo bem-estar de animais mostra defeito de caráter, falta de sensibilidade, grosseria – ao mesmo tempo reconhecendo que numerosos propósitos humanos justificam matar e usar animais dos vários modos que costumamos fazer.

Esse é realmente o centro da questão. Mas por quê? Por que é mais razoável pensar que os animais estão disponíveis para nosso sábio uso, em vez de desfrutarem do tipo de respeito e consideração que devemos estender a outros seres humanos? Uma coisa é ter isso como uma convicção do senso comum, outra coisa é mostrar que é um ponto de vista plausível, nos termos pelos quais possamos confiadamente nos conduzir.

POR QUE NÓS PODEMOS USAR ANIMAIS

Mesmo que eu volte aos argumentos para os direitos dos animais, deixe-me primeiro trazer à memória o caso para o uso de animais para propósitos humanos. Sem esse caso razoavelmente bem estabelecido, não será possível criticamente tratar o caso para os diretos dos animais. No fim das contas, essa é uma questão

* Bernard E. Rollin, *Animal Rights and Human Morality* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1981), p. 4.

comparativa – qual ponto de vista faz mais sentido, em outras palavras, qual é mais provavelmente verdadeiro?

Uma razão para a propriedade do uso de animais é que somos mais importantes ou valiosos do que outros animais, sendo que alguns de nossos projetos podem requerer animais para terem sucesso. Perceba que isso é diferente de dizer que seres humanos são "os únicos importantes", uma posição avidamente ridicularizada por Stephen R. L. Clark, que sustenta "não parecer decente fundar na razão ou na revelação que o homem seja o único importante ou significativo".* Se o homem fosse o único importante, isso significaria que não se poderia dar nenhum valor a plantas ou a animais não humanos, independentemente de sua relação com seres humanos. Essa não é a posição que estou defendendo. Eu defendo que há uma escala de importância na natureza e entre todos os tipos de seres e os seres humanos, estes são os mais importantes – mesmo sendo também verdade que alguns membros da espécie humana possam realmente provar ser os mais vis e sem valor.

Como estabelecemos que somos mais importantes e valiosos? Pela consideração de se a ideia de mais ou menos importância ou valor na natureza das coisas faz sentido, e aplicando essa ideia para entender se seres humanos ou outros animais são mais importantes. Se concluirmos que faz sentido escalonar coisas na natureza em mais e menos importantes e se nos qualificarmos como mais importantes do que outros animais, há ao menos o começo de uma razão pela qual nós podemos fazer uso de outros animais para nossos propósitos.

Que haja coisas na natureza com diferentes graus de valor é admitido pelos advogados dos direitos dos animais, portanto, não há grande necessidade de argumentar sobre isso. Quando eles insistem que nós tratemos os animais diferentemente do modo como tratamos, digamos, pedras ou minério de ferro – de tal forma que não podemos usar os primeiros como podemos usar os últimos –, eles testemunham, ao menos por implicação, que os animais são mais importantes do que, digamos, minério de ferro. Certamente, eles invocam alguma medida de importância ou valor e põem os animais em um lugar acima na escala dessa medida do que põem outros aspectos da natureza. Acontece que eles também negam que seres humanos sejam classificados melhor do que os animais, ou ao menos não admitem que a posição mais alta dos seres humanos lhes garanta o uso dos animais para seus propósitos. Porém, essa é uma questão distinta que poderemos considerar mais tarde.

* Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals* (Oxford, England: Clarendon Press, 1977), p. 13.

De forma absolutamente independente do reconhecimento implícito por parte dos defensores dos direitos dos animais da hierarquia da natureza, tal fato é simplesmente uma evidência no mundo natural da existência de seres de maior complexidade e de valor maior. Por exemplo, ao passo que não faz sentido avaliar como boas ou más coisas como planetas, pedras ou seixos – exceto na medida em que eles possam ter relação com propósitos humanos –, quando chegamos a plantas e animais o processo de avaliação começa, na verdade, de maneira muito natural. Podemos falar de árvores, carvalhos, sequoias ou zebras, raposas e chimpanzés como melhores ou piores. Ao passo que, nesse ponto, confinamos nossa avaliação à condição ou ao comportamento de tais coisas, sem qualquer intimação de sua responsabilidade por serem melhores ou piores, quando começamos a discutir os seres humanos, nossa avaliação toma um componente moral. Realmente, ninguém está mais pronto a testemunhar isso do que os advogados dos direitos dos animais, os quais, afinal, não demandam qualquer mudança de comportamento por parte de animais não humanos e ainda insistem que os seres humanos se conformem a certos éditos morais como uma questão de sua própria escolha. Isso significa que mesmo os advogados dos direitos dos animais admitem, completamente, que, segundo o melhor de nosso conhecimento, é com os seres humanos que a ideia de bondade moral e responsabilidade moral adentra no universo.

Claramente, isso mostra uma estrutura hierárquica na natureza: algumas coisas simplesmente não convidam a serem avaliadas – é uma questão de não significação ou de indiferença se elas são ou não são, ou que elas são, ou como elas se comportam. Algumas coisas convidam à avaliação, mas sem implicar qualquer padrão moral com referência ao qual elas ajam bem ou mal. Porém, algumas coisas – nomeadamente seres humanos – convidam à avaliação moral. O nível de importância ou valor pode ser notado pelo deslocamento do mundo inanimado ao animado, culminando, tanto quanto nós sabemos, na vida humana. A vida humana normal envolve tarefas morais, sendo essa a razão pela qual nós somos mais importantes do que outros seres na natureza – nós estamos sujeitos à avaliação moral, depende de nosso agir se seremos bem-sucedidos ou falharemos em nossa vida.

Ora, quando concerne à nossa tarefa moral, nomeadamente ter êxito como seres humanos, dependemos de chegar a conclusões sábias sobre o que devemos fazer. Nós podemos falhar em fazer isso e frequentemente falhamos. Mas podemos também ter êxito. O processo que conduz ao nosso sucesso envolve aprender, entre outras coisas, o que a natureza nos auxilia para alcançar na vida nossas tarefas altamente variadas. Podem estar claramente entre essas

tarefas algumas que fazem um uso judicioso dos animais – por exemplo, para pesquisar se algum medicamento é seguro para o uso humano. Essa é a coisa racional para nós fazermos, de tal forma a fazer o melhor uso da natureza para nosso sucesso em viver as nossas vidas. Isso não significa que não é necessário haver diretrizes envolvidas em como podemos fazer uso dos animais – não mais do que é necessário haver diretrizes envolvidas em como nós usamos qualquer outra coisa.

POR QUE DIREITOS HUMANOS INDIVIDUAIS?

Onde os direitos *humanos* individuais entram nessa pintura? Os direitos dos quais falamos, em conexão com seres humanos, têm sua fonte, como notamos anteriormente, na capacidade humana de fazer escolhas morais. Nós temos o direito à vida, à liberdade e à propriedade – como também temos direitos mais especializados conectados à política, à imprensa e à religião – porque temos como tarefa central na vida agir moralmente. E para sermos capazes de fazer isso em meio ao escopo de nossas vidas, requeremos uma esfera razoavelmente clara de jurisdição pessoal – um domínio no qual somos soberanos e podemos ser bem ou malsucedidos em viver bem, fazer o certo, agir com propriedade.

Se não tivéssemos direitos, não teríamos tal esfera de jurisdição pessoal e não haveria ideia clara sobre se estaríamos agindo em nosso nome ou em nome de outras pessoas. Ninguém poderia ser culpável ou elogiável, pois não conheceríamos de forma clara o suficientemente se o que pessoa está fazendo está sob sua autoridade fazer ou sob a autoridade de alguma outra pessoa. Esse é precisamente o problema que ocorre na vida comunitária e, especialmente, em países totalitários onde tudo está sob o governo coletivo forçado. A razão pela qual distinções morais são ainda passíveis de ser feitas sob tais circunstâncias é que, de fato, – como distinta do direito – há sempre uma esfera de jurisdição pessoal na qual as pessoas podem exibir coragem, prudência, justiça, honestidade e outras virtudes. Porém, onde o coletivismo tenha sido executado com sucesso, não há responsabilidade individual em jogo e a moralidade ou a imoralidade das pessoas é submergida no grupo.

Realmente, a razão maior para a existência de governos foi, por algum tempo, reconhecida como nada mais do que a proteção de nossos direitos humanos individuais. No passado – e ainda em muitos lugares hoje – pensou-se que o governo (ou o Estado) tem algum tipo de liderança nas comunidades humanas. Essa crença se seguiu da visão de que os seres humanos diferem ra-

dicalmente entre si, alguns sendo de classe baixa, outros de classe alta; alguns possuindo direitos divinos, outros não os tendo; alguns tendo uma comunhão pessoal com Deus, outros não tendo essa vantagem especial.

Com tal visão em tela, fica claro o suficiente o sentido de argumentar que o governo deve ter um papel patriarcal nas comunidades humanas – justamente a visão contra a qual John Locke argumentou fortemente em sua teoria dos direitos humanos individuais naturais.*

ONDE HÁ ESPAÇO PARA DIREITOS DOS ANIMAIS?

Vimos que a doutrina mais sensata e influente dos direitos humanos descansa sobre o fato de que os seres humanos são realmente parte de uma espécie perceptivelmente diferente – cujos membros têm uma vida moral a aspirar e têm de ter princípios assegurados em comunidades que tornem sua aspiração possível. Ora, não há claramente lugar intelectual válido para direitos no mundo não humano, o mundo no qual a responsabilidade moral, para todos os propósitos práticos, está ausente. Alguns gostariam de argumentar no sentido de que alguma medida de moralidade pode ser encontrada ao menos no mundo dos animais superiores – por exemplo, cachorros. Rollin, exemplarmente, sustenta que "na realidade, alguns animais parecem até mesmo exibir um comportamento que sugere algo como ação moral ou acordo moral".** Seu argumento para isso é, antes de tudo, anedótico, mas é de valia considerá-lo:

> Caninos, incluindo os cachorros domesticados, não atacam o outro quando o vencido mostra a sua garganta, em sinal de submissão. Os animas, tipicamente, não devoram os membros de sua própria espécie. Elefantes e golfinhos irão alimentar, e de fato alimentam, membros feridos de suas espécies. Golfinhos irão ajudar humanos, mesmo com risco para si mesmos. Alguns animais adotarão jovens órfãos de outras espécies. (Tal "moralidade" interespécie não poderia, certamente, ser explicável pelo simples apelo à evolução mecânica, visto não haver qualquer vantagem para a sua própria espécie.) Cachorros irão agir "culpadamente" quando quebram uma regra, como aquela de não furtar comida de uma mesa, e irão, na maior parte dos casos, aprender a não tomá-la.***

* John Locke, *Two Treatises*.
** Rollin, *Animal Rights*, p. 14.
*** Ibid.

Os advogados dos direitos dos animais, como Rollin, sustentam que é impossível distinguir claramente entre animais humanos e não humanos, inclusive sob o fundamento da característica dos primeiros como agentes morais. No entanto, o que eles fazem para defender esse ponto é invocar casos-limite, hipóteses imaginárias e anedotas.

Em contraste, em seu livro *The Difference of Man and the Difference It Makes*, Mortime Adler empreende a tarefa meticulosa de mostrar que mesmo com o completo reconhecimento dos méritos da teoria evolutiva darwinista e, especialmente, pós-darwinista, há ampla razão para sustentar a doutrina da distinção de espécies – aliás, uma distinção que é realmente pressuposta, incidentalmente, na própria obra de Darwin.* Adler mostra que, apesar de a doutrina teísta da diferença radical das espécies ser incompatível com a teoria evolutiva corrente, a visão mais naturalista de que as espécies são superficialmente (mas não de forma negligenciável) diferentes é de fato necessária para ela. O fato de haver casos-limite esporádicos é simplesmente irrelevante – o que é crucial é que a generalização de que os seres os humanos são basicamente diferentes de outros animais é verdadeira – em virtude de "um limiar crucial e um contínuo de graus". Como Adler explica:

> Espécies distintas são populações isoladas geneticamente nas quais cruzamentos são impossíveis, advindas (exceto em casos de poliploidia) de variedades entre as quais cruzamentos não foram impossíveis, mas foram impedidos. Teorias modernas, com mais segurança do que Darwin pôde manejar, tratam espécies diferentes como espécies naturais, não como distinções de classe feitas pelo homem.**

Adler acrescenta que "sem o *insight* crítico providenciado pela distinção entre diferenças em espécie, superficial e radical, os biólogos [bem como os advogados dos direitos dos animais, pode-se acrescentar] podem ser tentados a seguir Darwin no pensamento de que todas as diferenças em espécie têm de ser aparentes, não reais".***

Desde que a reconhecidamente incompleta teoria de Locke – às vezes, até mesmo confusa – ganhou respeito e, especialmente, importância prática (por exemplo, na história política norte-americana e britânica), tornou-se claro o suficiente que a única justificação para o exercício do poder do Estado – nomea-

* Ver uma discussão sobre isso em Mortime Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes* (New York: World Publishing Co., 1968), p. 73 nota.

** Ibid.

*** Ibid., p. 75.

damente, a força da lei – é quando os direitos dos indivíduos estão sendo ou foram violados. Porém, como todas as doutrinas de sucesso, a ideia de Locke começou a ser corrompida por inúmeros esforços de inventar direitos que o governo tem de proteger, direitos que são, na verdade, interesses objetivos disfarçados – valores que algumas pessoas, talvez legitimamente, queiram muito que lhes sejam assegurados.

Ainda que seja indubitavelmente verdadeiro que muitos advogados dos direitos dos animais acreditem sinceramente ter encontrado uma justificação para a existência real dos direitos dos animais, é igualmente provável que, se a doutrina lockiana dos direitos não tivesse se tornado tão influente, eles agora estariam argumentando de outra forma – a saber, de um modo que iria lhes assegurar, como um interesse especial de grupo, o que querem: a proteção de animais pelos quais eles têm amor e simpatia.

REFLEXÕES CONCLUSIVAS

Como na maior parte das questões que estão nas mentes de muitas pessoas inteligentes, bem como nas de inumeráveis malucos, a discussão sobre se há direitos dos animais e como nós devemos tratá-los não pode ser concluída de um modo ou outro com certeza dogmática. Mesmo que aqueles que defendem os direitos dos animais estejam certos para quase além de qualquer sombra de dúvida, tudo o que posso pretender é estar certo para além de uma dúvida razoável. Animais não são o tipo de seres com direitos básicos à vida, à liberdade e à propriedade, ao passo que seres humanos, no principal, são justamente tais seres. Certamente, sabemos que os animais podem sentir dor e podem desfrutar de si mesmos. Isso tem de nos fazer parar quando consideramos usá-los para nossos propósitos legítimos. Devemos ser humanos, devemos matá-los, adestrá-los, treiná-los, caçá-los, de forma consistente com o cuidado adequado para com seres sencientes.

Em uma resenha do livro provocativo de Tom Regan já mencionado, *The Case for Animal Rights*, John Hospers fez a seguinte observação que, creio eu, põe a questão na melhor luz que podemos lançar sobre nosso tópico:

> Na medida em que se lê página a página o livro de Regan, tem-se a impressão crescente de que sua tese está, de um modo importante, "indo contra a natureza". É um fato da natureza que coisas vivas tenham de viver de outras coisas vivas para permanecer vivas. É um fato da natureza que carnívoros tenham de consumir, não plantas (que eles não podem digerir), mas outros seres sencientes, capazes de sentir dor e sofrimento intensos, e que eles não podem

> sobreviver de outro modo. É um fato da natureza que a reprodução animal é tal que nascem ou são incubadas muito mais criaturas do que poderão possivelmente sobreviver. É um fato da natureza que a maioria das criaturas têm mortes tortuosas lentas, persistentemente lentas, e que poucos animais no mundo selvagem atingem a velhice. É um fato da natureza que nós não podemos dar um passo na floresta sem matar milhares de pequenos organismos, cujas vidas nós, dessa forma, extinguimos. Essa foi a ordem da natureza por milhões de anos antes de o homem chegar à cena e tem realmente sido o meio pelo qual qualquer espécie animal sobreviveu até os dias atuais. Lutar contra isso é como tentar lutar contra uma bomba atômica usando arma de dardos. ... Esse é o mundo como ele é, a natureza crua, diferentemente dos animais nos desenhos de Disney."

Naturalmente, pode-se, então, perguntar por que deveriam os seres humanos fazer qualquer tentativa de se comportar diferentemente entre si mesmos, por que simplesmente se preocupar com a moralidade?

O fato é que com a natureza humana adveio um problema na natureza que não existia antes – escolhas básicas tiveram de ser confrontadas, escolhas com as quais outros animais não têm de se confrontar. A questão "Como eu devo viver?" defronta cada ser humano. É isso que torna inevitável para os seres humanos se debruçar sobre questões morais, bem como ver outros seres humanos como tendo o mesmo problema para resolver, a mesma questão para se debruçar sobre. Por essa razão, somos muito diferentes dos outros animais – nós fazemos coisas terríveis, horríveis, muito ruins, uns aos outros, bem como em relação à natureza, mas também podemos fazer muito, muito melhor e alcançar proezas incríveis que nada na natureza pode chegar perto.

Realmente, então, a vida moral é província exclusiva de seres humanos, tanto quanto nós podemos afirmar por ora. A outros animais – inferiores (!) – simplesmente não se pode atribuir o tipo de tratamento que tal vida moral demanda, a saber, respeito e proteção por direitos básicos.

---

* John Hospers, "Review of the The Case for Animal Rights", *Reason Papers*, n. 10, p. 123.

17

A solução de Singer para a pobreza no mundo

Peter Singer

Em 1972, um jovem filósofo australiano, Peter Singer, publicou um artigo intitulado "Famine, Alluence, and Morality" no primeiro número de *Philosophy and Public Affairs*. Essa nova revista foi parte de um movimento que mudou a filosofia. Na maior parte do século XX, os filósofos morais se concentraram em questões abstratas de teoria ética. Eles raramente escreveram sobre questões práticas. Depois de 1970, porém, a "ética aplicada" se tornou parte viva da matéria e Peter Singer se tornou seu escritor mais conhecido.

Em "Famine, Alluence, and Morality", Singer sustentou ser indefensável para pessoas ricas gastar dinheiro com luxo enquanto os menos afortunados morriam de fome. Se podemos evitar que alguma coisa ruim ocorra, ele disse, sem sacrificar qualquer coisa de importância moral comparável, então, nós devemos fazer isso. Ora, a morte pela fome é má e nós podemos evitar que muitas pessoas morram de fome sacrificando nosso luxo, que não é importante. Portanto, devemos fazer isso.

Esse argumento simples causou uma grande celeuma. Ele parece implicar que nós, dos países ricos, estamos vivendo vidas imorais. A maior parte de nós acha difícil acreditar nisso. O argumento parece exigente demais. Ele parece exigir demais de nós. Apesar disso, é difícil refutá-lo.

Em 1999, Singer se mudou para os Estados Unidos para se juntar ao corpo docente da Princeton University. Grupos conservadores protestaram contra a sua indicação, sendo que apareceu um bom número de editoriais na imprensa nacional atacando a ele e sua obra. No calor do debate, o *The New York Times*

Extraído de *The New York Times Magazine*, 5 de setembro, 1999. Reproduzido com permissão do autor.

convidou Singer para explicar seus pontos de vista sobre o nosso dever de ajudar os outros. O artigo que ele escreveu é apresentado a seguir.

No filme brasileiro *Central do Brasil*, Dora é uma professora aposentada que enfrenta suas despesas sentando-se na estação e escrevendo cartas para pessoas analfabetas. De repente, ela tem uma oportunidade de embolsar $1.000. Tudo o que ela teria de fazer seria persuadir um menino de rua de 9 anos a segui-la até um endereço que lhe foi dado. (Disseram-lhe que ele seria adotado por estrangeiros ricos.) Ela entrega o garoto, pega o dinheiro, gasta uma parte dele em uma televisão e se senta para aproveitar sua nova aquisição. Sua vizinha rouba sua alegria, dizendo-lhe que o garoto era muito velho para ser adotado – ele seria morto e seus órgãos vendidos para transplante. Talvez Dora soubesse disso todo o tempo, porém, depois da manifestação clara de sua vizinha, ela passa uma noite terrível. Pela manhã, Dora resolve tomar o garoto de volta.

Suponha que Dora tivesse dito à sua vizinha que este é um mundo cruel e que outras pessoas também têm TVs novas legais e, se vender a criança for o único jeito de conseguir uma, bem, ele era somente um garoto de rua. Ela teria se tornado, então, aos olhos do público, um monstro. Ela se redime somente estando preparada para enfrentar riscos consideráveis para salvar o menino.

No final do filme, em cinemas de nações ricas do mundo, as pessoas, que rapidamente condenariam Dora se ela não tivesse resgatado o menino, vão para lugares muito mais confortáveis do que o apartamento dela. De fato, uma família média nos Estados Unidos gasta quase um terço de seus ganhos em coisas que não são mais necessárias para elas do que a TV era para Dora. Indo a restaurantes legais, comprando roupas novas porque as velhas não estão mais na moda, tirando férias em *resorts* de praias – muito de nosso ganho é gasto em coisas não essenciais para a preservação de nossas vidas e de nossa saúde. Doado a uma das numerosas instituições de caridade, o dinheiro poderia significar a diferença entre a vida e a morte de crianças em necessidade.

Tudo isso levanta a questão: afinal, qual é a distinção ética entre uma brasileira que vende uma criança sem teto para traficantes de órgãos e um norte-americano que já tem uma TV e compra uma melhor – sabendo que o dinheiro poderia ser doado para uma organização que iria usá-lo para salvar as vidas de crianças necessitadas?

Naturalmente, há várias diferenças entre as duas situações que poderiam apoiar julgamentos morais diferentes sobre elas. Por um lado, alguém que consegue entregar à morte uma criança que está parada na sua frente parece uma espécie arrepiante de pessoa sem coração. É muito mais fácil ignorar um apelo

por dinheiro para ajudar crianças que você nunca encontrou. Porém, para um filósofo utilitarista como eu – isto é, que julga se os atos são certos ou errados pelas suas consequências –, se o resultado da falha norte-americana em doar o dinheiro for que mais crianças morrerão nas ruas de uma cidade brasileira, então ela é, em algum sentido, simplesmente tão má quanto vender a criança para os traficantes de órgãos. Porém, não é necessário abraçar minha ética utilitarista para ver isso; no final das contas, há uma incongruência incômoda em estar tão pronto para condenar Dora por levar a criança aos traficantes de órgãos e, ao mesmo tempo, não ver o comportamento dos consumidores americanos como suscitando uma séria questão ética.

Em seu livro de 1996, *Living High and Letting Die*, o filósofo da New York University Peter Unger apresentou uma engenhosa série de exemplos imaginários desenhados visando pôr à prova as nossas intuições sobre se é errado viver bem sem dar quantidades substanciais de dinheiro para ajudar pessoas que estão famintas, mal nutridas, ou morrendo de doenças facilmente tratáveis como a diarreia. Segue a minha paráfrase de um de seus exemplos:

Bob está perto da aposentadoria. Ele investiu a maior parte de suas economias em um velho carro valioso e muito raro, um Bugatti, para o qual ele não foi capaz de fazer seguro. O Bugatti é seu orgulho e alegria. Em acréscimo ao prazer que ele tem em dirigir e cuidar do carro, Bob sabe que o seu aumento de valor de mercado significa que sempre poderá vendê-lo e viver confortavelmente depois da aposentadoria. Um dia, quando sai para uma volta, Bob estaciona o Bugatti próximo do fim de uma estrada de trem que tem um tapume, e sai para uma caminhada por uma trilha. Fazendo isso, ele vê que um trem desgovernado, sem ninguém a bordo, está correndo pela linha férrea. Olhando mais além do trilho, ele vê um pequeno vulto de uma criança que muito provavelmente será morta pelo trem. Ele não pode parar o trem e a criança está muito longe para ser avisada do perigo, mas ele pode jogar algo que irá desviar o trem até o lugar onde o seu Bugatti está estacionado. Então, ninguém será ferido – mas o trem irá destruir o seu Bugatti. Pensando no seu prazer de possuir o carro e na segurança financeira que ele representa, Bob decide não jogar nada. A criança é morta. Por muitos anos que virão, Bob desfruta a propriedade do seu Bugatti e a segurança financeira que ele representa.

A conduta de Bob, a maioria de nós irá responder, foi gravemente errada. Unger concorda. Contudo, ele nos relembra que, também nós temos oportunidades de salvar as vidas de crianças. Nós podemos doar para organizações como o UNICEF ou o Oxfam America. Quanto nós devemos doar para que uma dessas organizações tenha uma alta probabilidade de salvar a vida de uma criança ameaçada por doenças facilmente evitáveis? (Eu não creio que mais importante

seja salvar crianças do que adultos, porém, visto que ninguém pode argumentar que as crianças trouxeram a pobreza para si mesmas, focar nelas simplifica a questão.) Unger chamou alguns especialistas e usou as informações que eles forneceram para oferecer algumas estimativas plausíveis, que incluem o custo de levantar o dinheiro, despesas administrativas, bem como o custo para levar a ajuda onde ela é mais necessária. Por esse cálculo, $200 em doação poderia ajudar a transformar uma criança doente de 2 anos em uma criança saudável de 6 anos – oferecendo uma passagem segura pelos anos mais perigosos da infância. Para mostrar como argumentos filosóficos práticos podem ser, Unger até mesmo afirma aos seus leitores que eles podem facilmente doar fundos usando o seu cartão de crédito ligando para um desses números gratuitos: (800) 367-5437 para o UNICEF e (800) 693-2687 para o Oxfam America.

Agora você também tem a informação de que necessita para salvar a vida de uma criança. Como você deve se julgar se não fizer isso? Pense novamente em Bob e seu Bugatti. Diferentemente de Dora, Bob não teve de olhar nos olhos da criança que estava sacrificando para o seu próprio conforto material. A criança era uma completa estranha para ele e muito distante de ter um contato de um modo íntimo ou pessoal. Diferentemente de Dora, também, ele nunca enganou a criança ou iniciou a cadeia de eventos que a colocou em perigo. Em todos esses aspectos, a situação de Bob parece aquela de pessoas que poderiam, mas não estão dispostas a doar para ajuda além-mar, diferindo da situação de Dora.

Se você ainda pensa que foi muito errado Bob não ter jogado nada que pudesse desviar o trem e salvar a vida da criança, então, é difícil ver como você poderia negar que é também muito errado não enviar dinheiro para uma das organizações listadas anteiormente. A menos que, claro, haja alguma diferença moralmente importante entre as duas situações que eu negligenciei.

São as incertezas práticas sobre se a ajuda realmente chegará às pessoas que necessitam dela? Ninguém que conheça o mundo de além-mar pode duvidar que tais incertezas existem. Contudo, a ilustração de Unger dos $200 para salvar a vida de uma criança foi alcançada depois de ter feito pressuposições conservadoras sobre a proporção de dinheiro doado que realmente chegaria ao seu objetivo.

Uma diferença genuína entre Bob e aqueles que podem contribuir para organizações de ajuda além-mar, mas não o fazem, é que somente Bob poderia salvar a criança nos trilhos, ao passo que há dezenas de milhões de pessoas que podem doar $200 para organizações de ajuda além-mar. O problema é que a maioria delas não está fazendo isso. Isso significa que está tudo certo em você também não doar?

Suponha que haja mais proprietários de carros antigos de preço inestimável – Carol, Dave, Emma, Fred, e assim por diante, até Ziggy –, todos exatamente na mesma situação de Bob, com seus próprios desvios e seus próprios objetos para serem jogados, todos sacrificando a criança para preservar os seus carros queridos. Isso tornaria tudo certo com relação a Bob fazer o mesmo? Responder a essas questões afirmativamente é endossar a ética do fazer o que a multidão faz – a espécie de ética que levou muitos alemães a desviar o olhar quando as atrocidades nazistas estavam sendo cometidas. Nós não os escusamos porque os outros também não estavam agindo bem.

Parece nos faltar uma base sólida para desenhar uma clara linha moral entre a situação de Bob e aquela de qualquer leitor deste artigo com $200 para gastar e que não doa o valor para uma agência de ajuda além-mar. Esses leitores parecem estar agindo ao menos de forma tão má quanto Bob quando escolheu deixar o trem desgovernado se chocar com a criança inesperada. Na linha dessa conclusão, eu confio que muitos leitores irão procurar pelo telefone e doar aqueles $200. Talvez você possa fazer isso antes de continuar a ler.

Agora que você se diferenciou moralmente de pessoas que põem seus carros antigos à frente da vida de uma criança, que tal convidar você mesmo e seu companheiro ou companheira para jantar em seu restaurante favorito? Mas espera. O dinheiro que você vai gastar no restaurante também poderia ajudar a salvar as vidas de crianças além-mar! É verdade, você não estava planejando torrar $200 essa noite, mas se desistisse de jantar fora somente por um mês, economizaria esse valor com facilidade. E o que significa jantar fora durante um mês comparado com a vida de uma criança? Eis aí o problema. Visto que há muitas crianças desesperadamente necessitadas no mundo, sempre haverá outras crianças cujas vidas poderiam ser salvas por outros $200. Portanto, você está obrigado a continuar doando até ficar sem nada? Em qual ponto você pode parar?

Exemplos hipotéticos podem facilmente se tornar ridículos. Considere Bob. Depois de perder o Bugatti, quanto além ele deveria ir? Imagine que Bob tivesse o seu pé preso no trilho do desvio, de tal forma que, se o trem fosse desviado, antes que batesse no carro, ele também amputaria o seu dedo maior. Deveria ele ainda jogar o objeto para desviar o trem? E que tal se isso amputasse o seu pé ou a sua perna inteira?

Quanto mais absurdo fica o cenário do Bugatti quando ele é levado a extremos, mais a questão que ele levanta é séria: somente quando o sacrifício se torna realmente muito significativo a maioria das pessoas está preparada para dizer que Bob não fez nada de errado quando decidiu não jogar o objeto para desviar o trem. Naturalmente, a maioria das pessoas pode estar errada. Nós não

podemos decidir questões morais pela opinião de votantes. Considere, porém, por você mesmo, o nível de sacrifício que demandaria de Bob e, então, pense sobre quanto dinheiro deveria doar para fazer um sacrifício que poderia ser grosseiramente igual a ele. É quase certamente muito, muito mais do que $200. Para a maioria da classe média norte-americana, poderia ser facilmente algo como $200.000.

Não seria contraprodutivo pedir às pessoas para fazer tanto? Não corremos o risco de muitos encolherem os ombros e dizer que a moralidade, assim concebida, é boa para santos, mas não para eles? Aceito que dificilmente veremos, em futuro próximo ou mesmo mais distante, um mundo no qual seja normal para ricos norte-americanos doar a massa de sua riqueza a estranhos. Quando culpamos ou louvamos pessoas pelo que elas fazem, tendemos a usar um padrão que é relativo a alguma concepção de comportamento normal. Norte-americanos que vivem com conforto e doassem, digamos, 10% de seu ganho, para organizações de ajuda além-mar estariam tão distantes de seus concidadãos que também vivem confortavelmente que eu estaria fora da minha teoria se eu os punisse por não fazer mais. No entanto, eles deveriam estar fazendo muito mais, sendo que não estão em posição que lhes permita criticar Bob por falhar em fazer o sacrifício muito maior do seu Bugatti.

Nesse ponto, várias objeções podem brotar. Alguém poderia dizer: "se todos os cidadãos que vivem nas nações ricas contribuíssem com a sua parte, eu não teria que fazer tal sacrifício drástico, porque muito tempo antes tais níveis seriam alcançados, os recursos estariam lá para salvar a vida de todas as crianças morrendo por fala de comida ou cuidado médico. Portanto, por que eu deveria doar mais do que minha parte equitativa?". Uma outra objeção relacionada é que o governo deveria aumentar a sua ajuda além-mar, visto que isso distribuiria o peso mais equitativamente entre todos os contribuintes.

Ainda assim, a questão de quanto nós devemos doar é uma questão para ser decidida no mundo real – e ele, lamentavelmente, é um mundo no qual sabemos que a maioria das pessoas não doa quantidades substancias para agências de ajuda além-mar, e no futuro imediato não farão isso. Nós sabemos, também, que, ao menos no próximo ano, o governo dos Estados Unidos não irá realizar nem mesmo o objetivo bem modesto, recomendado pela ONU, de 0,7% do produto interno bruto. No momento ele jaz muito abaixo disso, em 0,09%. Portanto, sabemos que o dinheiro que podemos doar além dessa teórica "parte equitativa" ainda salvará vidas que, de outro modo, seriam perdidas. Apesar de ser poderosa a ideia de que ninguém precisa fazer mais do que a sua parte equitativa, deveria ela prevalecer se nós sabemos que outros não estão fazendo a sua parte equitativa e que crianças irão morrer de doenças evitáveis, a menos

que nós façamos mais do que a nossa parte equitativa? Isso estaria levando a equidade muito longe.

Portanto, esse fundamento para limitar o quanto nós devemos doar também falha. No mundo como ele é hoje, eu não consigo enxergar escapatória da conclusão de que cada um de nós que tem riqueza acima das suas necessidades essenciais deveria estar doando a maioria dela para ajudar pessoas que sofrem pela pobreza tão terrível que ameaça suas vidas. Está bem: eu estou dizendo que você não deveria comprar aquele carro novo, fazer aquele cruzeiro, redecorar a casa ou comprar um novo terno caro. Afinal, um terno de $1.000 poderia salvar a vida de cinco crianças.

Então, o quanto a minha filosofia pode ser medida em dólares e centavos? Uma casa americana com um ganho de $50.000 gasta anualmente em torno de $30.000 em necessidades, de acordo com a Conference Board, uma organização de pesquisa econômica sem fins lucrativos. Portanto, para uma casa que chegue a $50.000 por ano, as doações para ajudar os pobres do mundo deveriam ser tão próximas quanto possível de $20.000. Os $30.000 requeridos para necessidades se aplicam também para ganhos mais altos. Assim, uma casa que tenha renda de $100.000 poderia dar um cheque de $70.000. Novamente, a fórmula é simples: todo o dinheiro que você estiver gastando em luxo, não em necessidades, deveria ser doado.

Psicólogos evolucionistas nos dizem que a natureza humana simplesmente não é altruísta o suficiente para tornar plausível que muitas pessoas irão sacrificar tanto para estranhos. Sobre os fatos da natureza humana, eles podem estar corretos, mas estariam errados ao desenhar uma conclusão moral de tais fatos. Se for o caso que nós devemos fazer coisas que, de forma previsível, a maioria de nós não faz, então, vamos encarar esse fato de frente. Assim, se nós damos mais importância à vida de uma criança do que a ir a restaurantes extravagantes, a próxima vez que jantarmos fora, saberemos que poderíamos ter feito alguma coisa melhor com nosso dinheiro. Se isso torna extremamente árduo viver uma vida moralmente decente, bem, então é assim que as coisas são. Se nós não fizermos isso, então, deveríamos ao menos saber que estamos falhando em viver uma vida moralmente decente – não porque é bom nadar em culpa, mas porque saber para onde nós deveríamos ir é o primeiro passo para ir em tal direção.

Quando Bob, de início, experimentou o dilema que enfrentou quando estava em frente àquele desvio de trem, ele deve ter pensado o quão extraordinariamente sem sorte ele foi para ser colocado em uma situação na qual ele tinha de escolher entre a vida de uma criança inocente e o sacrifício da maior parte de suas economias. Contudo, simplesmente não lhe faltou sorte. Nós estamos todos em tal situação.

18

Uma defesa da pena de morte

Louis P. Pojman

Louis P. Pojman (1935-2005) foi professor na United States Military Academy. Ele defende que a pena de morte é justificada por duas razões: ela dá aos assassinos o que eles merecem e previne assassinos potenciais. Porém, ele não acredita que a pena de morte deva ser usada *somente* para os que matam.

> Todo aquele que derramar o sangue humano terá o seu próprio sangue derramado pelo homem. (Genesis 9, 6)*

Há uma tradição antiga, originária dos tempos bíblicos, que é endossada pela corrente dos filósofos mais importantes, de Platão a Tomás de Aquino, de Thomas Hobbes a Immanuel Kant, Thomas Jefferson, John Stuart Mill e C. S. Lewis, segundo a qual a pena mais adequada para assassinato é a execução do assassino. Uma ala dessa tradição, a posição *que olha para trás*, ou deontológica, epitomizada em Aquino e Kant, sustenta que, haja vista os seres humanos, como agentes racionais, terem dignidade, aquele que com malícia premeditada mata um ser humano perde o seu direito à vida e merece morrer. A outra, *que olha para a frente*, ou a tradição consequencialista, exemplificada por Jeremy Bentham, Mill e Ernest van den Haag, sustenta que a punição deve servir como prevenção, sendo que a punição capital é uma prevenção adequada para futuros assassinos. ... Eu defenderei que as duas defesas tradicionais estão corretas e juntas perfazem uma causa forte para manter a pena de morte.

Excerto de Louis P. Pojman, "Why the Death Penalty Is Morally Permissible", in *Debating the Death Penalty*, editado por Hugo Adam Bedau e Paul G. Cassel (Oxford University Press, 2004), p. 51-75. Reproduzido com a permissão da Oxford University Press.

* N. de T.: *Bíblia Sagrada*. 32. ed., São Paulo: Editora Ave-Maria, 1981.

Isso significa que eu sustento uma teoria da punição eclética. Um julgamento que olha para trás, segundo o qual o criminoso cometeu um crime hediondo, mais um julgamento que olha para a frente, segundo o qual a punição irá prevenir possíveis assassinos, é o suficiente para justificar a pena de morte. Eu trato primeiro da teoria retributivista em favor da pena capital.

RETRIBUIÇÃO

> ... Eu relembro a esposa do merceeiro. Ela era uma mulher feliz, gordinha, que apreciava os longos dias de trabalho com seu marido em sua loja familiar. Uma noite, dois homens jovens vieram e mostraram armas. O merceeiro deu a eles todo o dinheiro da caixa registradora.
>
> Sem motivo algum, quase como uma malícia, um dos homens atirou na face do merceeiro. A mulher parou somente a uns poucos passos de seu marido quando ele morreu em uma poça de sangue.
>
> Ela tinha em torno de 50 anos quando isso aconteceu. Em uns poucos anos sua mente quase se foi e ela parecia ter 80. Eles poderiam tê-la matado também. ...

Seres humanos têm dignidade como agentes racionais autoconscientes que têm a habilidade de agir moralmente. Pode-se sustentar que é precisamente sua bondade ou inocência moral que lhes confere dignidade e direito à vida. Tirar intencionalmente a vida de um ser humano inocente é tão mau que, ausentes circunstâncias atenuantes, o perpetrante perde seu próprio direito à vida. Ele ou ela merecem morrer.

O retributivista sustenta três posições: (1) que todo culpado merece ser punido; (2) que somente o culpado merece ser punido; e (3) que o culpado merece ser punido na proporção da gravidade de seu crime. ...

Criminosos como Steven Judy, Jeffrey Dahmer, Timothy McVeigh, Ted Bundy (que se relata ter estuprado e matado em torno de cem mulheres), John Mohammed e John Lee Malvo, que assassinou 12 pessoas na matança de 2002, e os dois homens que mataram o merceeiro cometeram ofensas capitais e não merecem nada menos que a punição capital. Sem dúvida, atos maliciosos como os cometidos por esses criminosos merecem punição pior do que a morte, e estarei aberto a sugestões de tortura (por que não?), porém, no mínimo, a pena de morte parece assegurada.

As pessoas frequentemente confundem *retribuição* e *vingança*. ... Mesmo que pessoas morais se sintam ultrajadas com atos de crime hediondo, a justificação moral da punição não é a *vingança*, mas o *merecimento*. Vingança sig-

nifica infligir dano ao ofensor por raiva do que ele fez. Retribuição é a teoria racionalmente apoiada de que o criminoso merece a punição de acordo com a gravidade de seu crime. ...

O nosso instinto natural é por *vingança*, mas a civilização depende de restringirmos nossa raiva e seguirmos um processo legal, deixando o resultado determinar se, e em que grau, devemos punir o acusado. A civilização demanda que não tomemos a lei em nossas próprias mãos, não obstante, ela deve também satisfazer nossos instintos mais profundos quando eles são consoantes com a razão. Nossos instintos dizem que alguns crimes, como os de McVeigh, Judy e Bundy devem ser severamente punidos, contudo, evitamos aplicar pessoalmente tais punições, comprometendo-nos com os processos legais. A pena de morte é apoiada tanto por nossos instintos animais intestinos quanto pelo nosso senso de justiça e de merecimento.

A pena de morte nos lembra que há consequências para nossas ações, que somos responsáveis pelo que fazemos, de tal forma que consequências terríveis para as nossas ações imorais são eminentemente apropriadas. A pena de morte é uma tal resposta adequada ao mal.

PREVENÇÃO

A segunda tradição que justifica a pena de morte é a teoria utilitarista da prevenção. Ela sustenta que a execução de assassinos condenados previne que outros possíveis assassinos matem pessoas inocentes. A evidência para a prevenção é controversa. ... Porém, ouve-se frequentemente abolicionistas sustentando que a evidência mostra que a pena de morte falha em prevenir o homicídio. Essa é uma pretensão muito forte. A evidência sociológica não mostra nem que a pena de morte previne, nem que ela falha em prevenir. A evidência é simplesmente não conclusiva. No entanto, uma defesa de que de fato ela previna pode ser feita com base no senso comum.

Imagine que, cada vez que alguém mate intencionalmente uma pessoa inocente, esse alguém seja imediatamente atingido por um raio. Quando o assaltante Mike corta com seu canivete o pescoço do velho pensionista, um raio o atinge, matando-o. Seu companheiro de assalto testemunha a sequência de eventos. Quando o assaltante de casas Bob saca sua pistola e atira no peito do contador bancário, um raio atinge Bob e seus comparsas contemplam o espetáculo. Cedo, homens com suas armas jazendo perto deles são encontrados por todo o mundo, próximos dos cadáveres de suas vítimas presumidas. Você pensa que a evidência da retribuição cósmica passaria despercebida?

Podemos imaginar o índice de assassinatos nos Estados Unidos e em todo lugar despencando. A conexão imediata entre assassinato e retribuição cósmica serviria como uma prevenção para os possíveis assassinos. Se esse experimento mental for procedente, teremos um argumento *prima facie* para o efeito preventivo da pena capital. Idealmente, a pronta reação pela pena de morte teria o mesmo efeito de prevenir. ... A questão se transforma, então, em como nós instituímos a pena de morte de tal forma a ter a máximo efeito de prevenção, sem violar os direitos do acusado.

Deveríamos levar o acusado a julgamento mais rapidamente e limitar os recursos daqueles que foram julgados culpados "para além de uma dúvida razoável". A evidência do DNA deveria se tornar mais disponível do que outrora foi. Ademais, execuções públicas dos assassinos condenados deveriam servir como uma lembrança de que o crime não compensa. Execuções públicas de criminosos parecem uma maneira eficiente de comunicar a mensagem de que, se você derrama sangue inocente, irá pagar um alto preço. ...

O senso comum nos informa que a maioria das pessoas preferiria permanecer fora da prisão, que a ameaça de humilhação pública é suficiente para deter algumas pessoas, que uma sentença de vinte anos deterá a maioria das pessoas mais do que uma sentença de dois anos, que uma sentença de prisão perpétua deterá a maioria dos possíveis criminosos mais do que uma sentença de vinte anos. Eu penso que temos uma evidência do senso comum de que a pena de morte previne melhor do que sentenças de prisão. Por um lado, como defenderam Richard Herrnstein e James Q. Wilson em *Crime and Human Nature*, uma grande quantidade de crimes é cometida em um esquema custo-benefício, segundo o qual o criminoso, ou a criminosa, se engaja em um tipo de avaliação em relação às suas chances de ser preso(a) e punido(a) de alguma maneira. Se ele ou ela estimam que a punição é mediana, o crime se torna intensivamente atrativo e vice-versa. O fato de os condenados à morte fazerem tudo em seu poder para terem suas sentenças adiadas ou comutadas em prisão de longa duração, de um modo que os condenados *perpétuos* não o fazem, mostra que eles temem mais a morte do que a prisão perpétua. ...

O ex-procurador-geral de justiça da Califórnia Richard Gernstein tem usado a causa do senso comum para a prevenção. Em primeiro lugar, ele sustenta que a pena de morte certamente previne que os assassinos cometam outros assassinatos, incluindo aqueles que ela ou ele poderiam cometer dentro da prisão na qual são confinados. Segundo, as estatísticas não podem nos informar quantos criminosos potenciais evitaram matar uma outra vida por causa do medo da pena de morte. Ele cita o juiz Hyman Barshay de Nova York: "A pena de morte é um aviso, como um farol que lança seus raios ao mar. Nós ouvimos

falar dos naufrágios, mas não ouvimos falar sobre os navios que o farol guia com segurança pelo seu caminho. Não temos prova do número de navios que ele salva, mas não destruímos o farol".

Algumas das evidências do senso comum são anedóticas. ... Criado na infame Cicero, Illinois, lar de Al Capone e da máfia, eu tive amigos que se tornaram criminosos, principalmente assaltantes de casa e ladrões. Era de conhecimento comum que eles, nos roubos, se detinham um pouco antes de matar. Uma sentença de prisão era aceitável – especialmente com um bom advogado – mas ser condenado por assassinato, o que na época incluía uma boa chance de ser eletrocutado, era uma coisa completamente diferente. Não existe dúvida em minha mente de que a ameaça da cadeira elétrica salvou as vidas de alguns daqueles que foram roubados em minha cidade. ...

Parece que, se a pena de morte não previne tanto quanto poderia, isso se deve a seu uso inconsistente e raro. Por exemplo, ... em 1994, houve 23.305 casos de assassinato e homicídios culposos e somente 31 execuções – uma proporção não melhor do que 750 por 1. O tempo de demora para um prisioneiro ser executado em 1994 foi de dez anos e dois meses. Se assassinos potenciais percebessem a pena de morte como um resultado altamente provável do assassinato, eles não ficariam mais relutantes em matar? ...

O falecido Ernest van den Haag estabeleceu o que ele chamou de o argumento da aposta melhor. Ele defendeu que, mesmo se não soubéssemos com certeza se a pena de morte detém ou previne outros assassinos, deveríamos apostar que ela previniria. Realmente, devido a nossa ignorância, qualquer política social que tomemos é um jogo. Não escolher a punição capital para assassinato em primeiro grau é tanto uma aposta de que a punição capital não previne quanto escolher tal política é uma aposta de que ela previne. Porém, há uma diferença significativa entre as duas situações, qual seja, de que apostar contra a punição capital é apostar contra o inocente e a favor do assassino, ao passo que apostar a favor dela é apostar contra o assassino e a favor do inocente. ...

Suponha que nós escolhamos uma política de punição capital para crimes capitais. Nesse caso, estamos apostando que a morte de alguns assassinos será mais do que compensada pelo fato de alguns inocentes não serem assassinados (seja por esses assassinos ou outros que de outro modo teriam assassinado). Se estivermos certos, salvamos as vidas de inocentes. Se estivermos errados, infelizmente, sacrificamos as vidas de alguns assassinos. Contudo, suponha que nós escolhamos não ter uma política social de punição capital. Se a punição capital não funcionar como prevenção, teremos saído à frente, mas se ela funcionar, então perdemos uma oportunidade de salvar vidas inocentes. Se damos importância ao salvamento de vidas humanas inocentes mais do que à perda de

culpadas, então, apostar em uma política de punição capital se torna racional. Visto que o inocente tem mais direito à vida do que o culpado, é nosso dever moral adotar uma política que tenha chances de protegê-lo de assassinos potenciais. ...

Se o argumento da melhor aposta for sólido ou se a pena de morte prevenir possíveis assassinos, como o senso comum sugere, então devemos apoiar algum uso da pena de morte. Ela deve ser usada para aqueles que cometem assassinatos em primeiro grau, para aqueles que não tenham fatores atenuantes e, especialmente, para aqueles que assassinam policiais, guardas de prisão e líderes políticos. Muitos estados estabelecem a pena de morte para aqueles que matam quando estão cometendo outro crime, como assalto de casas e estupro. Ela também deveria ser usada em casos de traição e de bombas terroristas. Deveria, também, ser considerada para os que perpetram os escandalosos crimes do colarinho branco, como os administradores de banco que desfalcam as economias da população. ...

Deixe-me considerar duas objeções frequentemente feitas à implementação da pena de morte: que ela, algumas vezes, leva à morte de inocentes e que ela é discriminatória contra os negros.

Objeção 1: Fracassos da justiça ocorrem. Logo, a punição capital deve ser rejeitada por causa da falibilidade humana em condenar partes inocentes e sentenciá-las à morte. Em uma pesquisa feita em 1985, Hugo Adam Bedau e Michael Radelet descobriram que das 7 mil pessoas executadas nos Estados Unidos entre 1900 e 1985, 25 eram inocentes de crimes capitais. Ao passo que alguma indenização é possível para aqueles injustamente aprisionados, a sentença de morte é irrevogável. Nós não podemos indenizar a morte. Como John Maxton, um membro do parlamento britânico, coloca: "Se permitirmos que uma pessoa inocente seja executada, moralmente nós cometemos o mesmo ou, de alguma maneira, um crime pior do que a pessoa que cometeu o assassinato".
Resposta: o senhor Maxton está errado ao dizer que uma execução judicial equivocada é moralmente igual ou pior do que assassinato, pois a intenção deliberada de matar uma pessoa inocente ocorre em um assassinato, ao passo que não ocorre tal intenção em uma punição capital por engano.

Algumas vezes é construída deste modo: é melhor deixar dez criminosos livres do que executar uma pessoa inocente. Se esse dito for uma chamada para medidas de precaução, então ela é bem interpretada. Porém, em algum ponto parece haver um limite de tolerância da sociedade em relação a ofensas capitais. Estariam esses abolicionistas defendendo que é melhor cinquenta, cem ou mil

assassinos livres do que uma pessoa inocente ser executada? A sociedade tem o direito de se proteger de ofensas capitais, mesmo que isso signifique uma pequena chance de executar uma pessoa inocente. Se o processo ou atividade básica são justificados, então, muito embora seja lamentável, é moralmente aceitável que alguns enganos sejam cometidos. Caminhões de bombeiro, ocasionalmente, matam pedestres inocentes quando estão indo atender a incêndios, porém, nós aceitamos essas perdas como justificadas para o bem maior da atividade de usar carros de bombeiro. Nós julgamos o uso de automóveis como aceitável, ainda que tal uso cause uma média de 50 mil mortes cada ano. Nós aceitamos a moralidade de uma guerra defensiva, ainda que tenha como resultado que nossas tropas acidentalmente ou por engano matem pessoas inocentes. ...

O abolicionista está errado em defender que a morte é diferente de sentenças de prisão longas, visto ser irrevogável. O encarceramento também toma de nós coisas boas que não podem ser devolvidas. Não podemos dar de volta ao prisioneiro a liberdade ou a oportunidade que ele ou ela perderam. Suponha que um homem de 25 anos seja condenado à prisão perpétua por assassinato. Trinta anos depois, o erro é descoberto e ele é libertado. Suponha que ele valore três anos de liberdade para cada ano de vida. Isso significa que ele poderia viver dez anos como livre em vez de trinta como detento. Dados os valores desse homem, o sistema de justiça criminal tomou o equivalente a dez anos de vida dele. Se ele viver até ter 65, terá perdido dez anos, tanto quanto o seu cálculo é considerado, de tal forma que se pode dizer que ele viveu somente 55 anos.

Os números nesse exemplo são arbitrários, contudo, o ponto básico é procedente. Muitos de nós prefeririam uma vida mais curta de alta qualidade do que uma mais longa de baixa qualidade. A morte impede toda qualidade subsequente, porém, o encarceramento também danifica irrevogavelmente alguém diminuindo sua qualidade de vida.

Objeção 2: A segunda objeção feita contra a pena de morte é que ela é injusta porque discrimina pobres e minorias, particularmente afro-americanos, em relação a pessoas ricas e brancas. ...

Resposta: Primeiramente, não é verdade que uma lei que é aplicada de uma maneira discriminatório seja injusta. ... É a aplicação discriminatória, não a lei em si mesma, que é injusta. ... Por exemplo, um amigo certa vez levou duas multas por excesso de velocidade durante uma viagem de 160 km (com meu carro emprestado). Ele reclamou para o policial que lhe aplicou a segunda multa que muitos motoristas estavam dirigindo mais rápido do que ele estava naquele momento. Eles escaparam da detecção, ele sustentou, portanto, não era equitativo para com ele levar duas multas em uma viagem. O policial reconheceu as im-

perfeições do sistema, mas, justificadamente, não teve escrúpulos em lhe aplicar a segunda multa. ... Práticas discriminatórias têm de ser mudadas e em muitos casos elas podem ser. Porém, práticas imperfeitas, por si mesmas, não implicam que leis que engendram essas práticas sejam em si injustas. ...

... Se concluíssemos que deveríamos abolir uma regra ou uma prática, a menos que tratássemos todos exatamente pelas mesmas regras todo o tempo, teríamos de abolir, por exemplo, leis de trânsito e leis que ordenam prisão por estupro e mesmo assassinato. Levado ao seu limite lógico, deveríamos também evitar salvar vítimas de afogamento se muitas pessoas estivessem se afogando e só pudéssemos salvar poucas delas. A justiça imperfeita é o melhor que nós humanos podemos ter. Devemos melhorar as nossas práticas tanto quanto possível para erradicar a discriminação injusta sempre que possamos, porém, se não for possível ter uma lei sem aplicação perfeita, seríamos forçados a simplesmente não ter leis.

Nathanson... defende que o caso da pena de morte é diferente. "Por causa do caráter definitivo e da extrema severidade da pena de morte, devemos ser mais escrupulosos em aplicá-la do que em relação a qualquer outra punição." O defensor da pena de morte concorda que ela é uma punição severa e que precisamos ser escrupulosos na sua aplicação. A diferença entre o abolicionista e o defensor parece residir em se nós somos sensatos e comprometidos o suficiente como nação para reformar as nossas instituições de tal forma que se aproximem da equidade. Aparentemente, Nathanson é pessimista em relação a isso, ao passo que eu tenho fé em nossa habilidade de aprender com nossos erros e reformar o nosso sistema. Se não pudermos reformar nosso sistema legal, que esperança pode haver para nós?

Mais especificamente, a acusação de que uma porcentagem maior de negros do que de brancos é executada já foi verdade, mas não é mais. Muitos estados norte-americanos fizeram mudanças significativas nos procedimentos penais, com o resultado de que, atualmente, brancos condenados por assassinato em primeiro grau são sentenciados à morte em um índice maior do que negros. ...

Os abolicionistas frequentemente reclamam que somente os pobres são condenados à morte por assassinato. Se os seus processos fossem equitativos, então, eles merecem a pena de morte, mas assassinos ricos podem ser igualmente merecedores. Até o momento somente assassinatos em primeiro grau e traição são crimes considerados merecedores da pena de morte. Talvez, a nossa noção de traição devesse ser expandida para incluir aqueles que traem a confiança do público comum e que, por meio de práticas desonestas e egoístas, ar-

ruínam as suas vidas. Como já anotado, minha proposta considera a expansão, não a retração, do escopo da punição capital, para incluir pessoas de negócios que de forma não equitativa causam dano ao público. Os executivos envolvidos em escândalos empresariais recentes, que afiançaram com ouro empresas que afundavam, com botes salva-vidas milionários enquanto os planos de pensão de milhares de empregados iam para o fundo do oceano econômico, podem merecer punição severa e, se condenados, deveriam receber o que merecem. A minha aposta é a de que a ameaça da sentença de morte tem um efeito preventivo. Se é defensável aplicar a pena de morte para crimes horrorosos do colarinho branco é discutível. Contudo, há algo que pode ser dito em seu favor. Ela removeria a impressão de que somente os pobres são executados. ...

19

Por que os Estados Unidos se juntarão ao resto do mundo no abandono da punição capital

Stephen B. Bright

Como uma nação que executa prisioneiros, os Estados Unidos está em má companhia. A maioria dos países que têm a pena de morte é violadora terrível dos direitos humanos. Em 2010, no topo das execuções estiveram a China, o Irã, a Coreia do Norte, o Iêmen, os Estados Unidos, a Arábia Saudita, a Líbia e a Síria.

Mesmo assim, onde a pena de morte é usada – em torno de 33% dos países do mundo –, ela não é usada muito frequentemente. Os Estados Unidos, por exemplo, fazem somente 50 execuções, ou ao redor disso, por ano. A maioria dos 3 mil detentos que estão no corredor da morte nesse país nunca será executada. Eles irão morrer de causas naturais.

Stephen B. Bright (1948-) acredita que os Estados Unidos deveriam e abandonarão o negócio da execução. Bright é presidente e conselheiro sênior do Southern Center for Human Rights, Atlanta, Geórgia.

Os Estados Unidos irão, inevitavelmente, juntar-se a outras nações industrializadas no abandono da pena de morte, assim como abandonaram as chicotadas, o tronco, as marcas a fogo, a amputação de membros, a mutilação e outras formas primitivas de punição. Resta ver quanto tempo transcorrerá até que o uso da pena de morte se torne tão infrequente até ser esporádica e seja realmente abandonada. Enquanto isso, a punição capital, imposta arbitrária e não

---

Extraído de *Debating the Death Penalty*, editado por Hugo Adam Bedau e Paul G. Cassell (Oxford University Press, 2004), p. 152-182. Reproduzido com a permissão da Oxford University Press.

equitativamente, mina a posição e a autoridade moral dos Estados Unidos na comunidade das nações e diminui a credibilidade e a legitimidade dos tribunais dentro desse país.

Ainda que a pena de morte possa ser intuitivamente considerada uma punição apropriada para pessoas que matam outra pessoa e ainda que as urnas mostrem forte apoio a ela, a maioria dos americanos conhecem pouco sobre as realidades da punição capital, passadas e presentes. A pena de morte é uma descendente direta dos aspectos mais sombrios da história norte-americana – escravidão, linchamento, opressão racial e processos capitais perfunctórios conhecidos como "linchamentos legais" – sendo que a discriminação racial permanece um aspecto proeminente da punição capital. A pena de morte não é imposta para vingar toda ação de matar e – como alguns sustentam – levar "sossego" à família de cada vítima; ela é imposta em menos de 1% de todos os casos de assassinato. Em mais de 20 mil assassinatos anuais nos Estados Unidos, uma média de menos de 300 pessoas são sentenciadas à morte e somente 55 são executadas a cada ano. Apenas 19 estados realmente fizeram execuções entre 1976, quando a suprema corte dos Estados Unidos autorizou o recomeço da punição capital depois de tê-la declarado inconstitucional em 1972, e o fim de 2002. De tais execuções, 86% foram no Sul. Sozinhos, dois estados – Texas e Virgínia – realizaram 45% delas.

Qualquer avaliação da pena de morte não deve ser baseada em teorias abstratas sobre como ela deve funcionar na prática, ou na experiência de estados como o Oregon, que raramente impõe a pena de morte e a pratica cada vez menos. Para entender as realidades da pena de morte, é preciso olhar para os estados que sentenciam as pessoas à morte às centenas e fizeram dezenas de execuções. Em tais estados, pessoas inocentes foram sentenciadas à morte com base em coisas como testemunhas oculares que se enganaram na identificação, confissões falsas, testemunho de especialistas favoráveis à pena que dão opiniões que não são apoiadas pela ciência, falha da polícia e da acusação em debruçarem sobre evidências de inocência e testemunho de prisioneiros que têm suas acusações retiradas pelo testemunho de que o acusado confessou o crime a eles. Mesmo os culpados são sentenciados à morte em oposição à prisão perpétua sem a possibilidade de livramento condicional, não porque eles cometeram os piores crimes, mas por causa do lugar no qual eles foram processados, da incompetência de seus advogados dativos, de sua raça, ou da raça de suas vítimas. ...

Não há mais espaço para experimentos com punição letal, depois de séculos de falhas, em uma sociedade conservadora que é desconfiada de muito poder governamental e cética em relação à habilidade do governo de fazer as

coisas bem. Mais experimentos poderiam ser justificados se eles servissem para algum propósito. Porém, a punição capital não é necessária para proteger a sociedade ou punir os ofensores, como é mostrado por mais de cem países ao redor do mundo que não têm a pena de morte, bem como por estados como Michigan e Wisconsin, que não têm pena de morte desde a metade dos anos de 1800. Pode-se defender que a punição capital foi necessária quando os Estados Unidos eram uma sociedade nascente e não tinha prisões. Porém, hoje, esse país não somente tem prisões de segurança máxima, mas prisões de segurança "supermáxima", onde assassinos em série, assassinos de massa e assassinos sadistas podem ser severamente punidos e completamente isolados de guardas e outros detentos.

Tampouco o crime é evitado pelas execuções capitais, a não ser em menos da metade daqueles casos de uma seleção arbitrária de 1% dos criminosos que cometem assassinatos, muitos dos quais são mentalmente doentes ou têm funcionamento intelectual limitado. O Sul dos Estados Unidos, que realizou 85% das execuções da nação desde 1976, tem o maior índice de assassinatos de qualquer região do país. O Nordeste, que tem de longe o menor índice de qualquer região – somente três execuções entre 1976 e o fim de 2002 – tem o índice de assassinatos mais baixo.

Os Estados Unidos não precisam manter essa relíquia do passado para mostrar sua aversão ao assassinato. Como previamente observado, 99% dos assassinatos no país não são punidos com a morte. Mesmo nos processos por crime de guerra em Haia, genocídio e outros crimes contra a humanidade não há punição com a pena de morte. As sociedades que não têm punição capital certamente condenam o assassinato tanto quanto as outras, mas não pensam ser necessário matar para punir, proteger ou mostrar a sua aversão a matar.

Finalmente, a punição capital não tem lugar em uma sociedade decente que simplesmente proíbe práticas como a tortura – não porque alguns indivíduos não tenham feito coisas tão ruins que se poderia defender que mereçam ser torturados, mas porque uma sociedade civilizada não se engaja em tais atos. Pode-se defender que estupradores merecem ser mutilados. A maioria das sociedades, porém, evita responder desse modo porque a punição não somente é degradante para aqueles a quem ela é imposta, mas também degrada a sociedade que se engaja em comportamentos iguais aos dos criminosos. Quando sentenças de morte são executadas, pequenos grupos de pessoas se reúnem em salas para assistir como um ser humano é amarrado e rebaixado. Muitos não fazem esforço para suprimir sua alegria quando a sentença é executada, de modo que ocorrem celebrações dentro e fora da prisão. Essas celebrações de morte refletem o lado sombrio do espírito humano – um lado arrogante,

vingativo, que não perdoa, indiferente, que, ou não admite a possibilidade de inocência ou redenção, ou está disposto a matar pessoas apesar de outras possibilidades.

UMA VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS QUE ENFRAQUECE A POSIÇÃO E A AUTORIDADE MORAL DOS ESTADOS UNIDOS

Se fosse perguntado às pessoas, 50 anos atrás, qual destes três países – Rússia, África do Sul ou Estados Unidos – mais provavelmente teria a pena de morte na virada do século, poucas teriam respondido os Estados Unidos. Além disso, os Estados Unidos foi um dos quatro países responsáveis por 90% de todas as execuções no mundo em 2001 (os outros foram a China, o Irã e a Arábia Saudita), ao passo que a Rússia e a África do Sul estão entre as nações que não mais praticam a punição capital. Desde 1985, cerca de 40 países abandonaram a punição capital, ao passo que somente quatro dos que não a tinham a adotaram. Um desses, o Nepal, já a aboliu. A Turquia aboliu a pena de morte em 2001, em um esforço para se juntar à União Europeia, deixando os Estados Unidos como o único país da OTAN que ainda tem a pena de morte. ...

A manutenção da punição capital nos Estados Unidos atrai ásperas críticas de todas as partes do mundo. ... Ela afeta também as relações dos Estados Unidos com outros países de outros modos. Canadá e México têm protestado repetidamente quando seus nacionais são executados nesse país, assim como o têm feito outros países. Canadá, México e a maioria dos países europeus não extraditarão suspeitos para os Estados Unidos se eles estiverem sujeitos à punição capital e não irão ajudar na acusação de pessoas que enfrentam a pena de morte. Assim como os Estados Unidos não pôde reivindicar liderança moral no mundo enquanto permitiu a segregação, não será um líder em direitos humanos enquanto permitir a punição capital.

APLICAÇÃO ARBITRÁRIA E NÃO EQUITATIVA

Não obstante as práticas do resto do mundo ou a moralidade da pena capital, o processo que leva a uma sentença de morte é tão não equitativo, tão influenciado por tantos fatores impróprios, e a imposição de sentenças de morte é tão inconsistente, que essa punição deve ser abandonada.

O livramento de muitas pessoas que passaram anos de suas vidas em prisões por crimes que não cometeram – muitas delas no corredor da morte

– trouxe dramaticamente à luz os defeitos do sistema de justiça criminal, surpreendendo e assustando pessoas que não observam o sistema todos os dias e que pressupunham que ele estava funcionando adequadamente. As pessoas em geral não têm contato ou têm pouco contato com as varas criminais, que tratam primariamente com crimes cometidos contra e por pessoas pobres, bem como por membros de minorias raciais. Trata-se de um sistema que está sobrecarregado e é deficitário, particularmente quando se trata de proteger os direitos dos acusados.

Os servidores encarregados de aplicar a lei, que, em geral, estão sobrecarregados e frequentemente sob uma tremenda pressão pública para solucionar crimes terríveis, cometem enganos, falham em seguir todas as linhas de investigação e, dependendo da ocasião, se excedem ou tomam o caminho mais curto para prender. Acusadores exercem uma discricionariedade vasta e não controlada ao decidir que casos deverão ser processados como casos capitais. A raça da vítima e do acusado, considerações políticas e outros fatores estranhos influenciam se a acusação buscará a pena de morte e se o júri ou os juízes irão impô-la.

Uma pessoa que enfrenta a pena de morte, em geral, não pode pagar para contratar um defensor e está à mercê de o sistema providenciar um advogado dativo. Ainda que muitos recebam defesa adequada (e frequentemente o resultado disso é que não são sentenciados à morte), a muitos outros são designados advogados que não têm o conhecimento, a habilidade, os recursos – e muitas vezes a inclinação – para dar conta de um caso criminal sério. Pessoas que não seriam sentenciadas à morte se propriamente defendidas são sentenciadas em razão de advogados dativos incompetentes. Em muitas comunidades, minorias raciais são ainda excluídas do sistema e não participam como jurados, juízes, acusadores e advogados. Em muitíssimos casos, os acusados são condenados com base em evidências frágeis, como testemunhas oculares, que são notoriamente não confiáveis, mas vistas com muito crédito pelos jurados; com base em testemunhos de condenados que, em troca de tratamento leniente em seus próprios casos, afirmam que o acusado lhes confessou ter cometido o crime; também com base em confissões obtidas de pessoas com intelecto limitado, mediante interrogatórios longos e forçados.

... Esses não são incidentes menores, isolados. São deficiências de longa data do sistema de justiça criminal, pervasivas, sistêmicas, que não foram corrigidas e, em alguns lugares, estão mesmo se tornando piores. ... As agências que executam a lei têm sido relutantes em filmar interrogatórios e a usar procedimentos de identificação que sejam mais confiáveis do que aqueles empregados atualmente. As pessoas que apoiam a punição capital em tese não estão

dispostas a gastar milhões de dólares de impostos para providenciar uma defesa legal competente para os acusados. Ademais, os tribunais ainda têm de encontrar modos de superar séculos de discriminação racial que frequentemente influenciam, consciente ou inconscientemente, as decisões de acusadores, juízes e jurados.

Um aviso de que alguma coisa está terrivelmente errada: pessoas inocentes condenadas à morte. Em torno de cem pessoas condenadas à morte nos últimos 30 anos foram livradas da pena e soltas depois que uma nova evidência determinou sua inocência ou lançou tal dúvida sobre sua culpa que não puderam ser condenadas. A centésima dessas pessoas, Ray Krone, foi condenado e sentenciado à morte no Arizona com base no testemunho de uma testemunha especialista, segundo a qual seus dentes correspondiam às mordidas encontradas na vítima. Durante os 10 anos em que Krone esperou no corredor da morte, os cientistas desenvolveram um método para comparar evidências biológicas colhidas nas cenas dos crimes com o DNA dos suspeitos. O teste de DNA mostrou que Krone era inocente. Em sua soltura, a acusação disse: "[Krone] merece um pedido de desculpas de nossa parte, isso é certo. Um engano foi cometido aqui... O que você diz a ele? Uma injustiça foi cometida e nós tentaremos fazer melhor. E nós lamentamos." Apesar do infortúnio de ser condenado erradamente, Krone foi muito afortunado por ter havido a evidência do DNA em seu caso. Na maioria dos casos, não há evidências biológicas para o teste de DNA.

Outros acusados tiveram suas sentenças de morte comutadas para prisão perpétua, sem a possibilidade de livramento condicional, por causa de questões sobre a sua inocência. Por exemplo, em 1994, o governador da Virgínia comutou a sentença de morte de um homem deficiente mental, Earl Washington, para prisão perpétua, sem livramento condicional, por causa de questões relativas a sua culpa. Washington, uma pessoa fácil de convencer, um tipo que se parecia com uma criança advinda da educação especial, tinha sido condenado por assassinato e estupro a partir de uma confissão feita à polícia, cheia de inconsistências. Por exemplo, em um ponto de sua confissão, disse que a vítima era branca e em outro disse que a vítima era negra. Seis anos depois, evidências de DNA – não disponíveis na época do processo ou da comutação – estabeleceram que Washington era inocente e ele foi solto.

Apesar de o teste de DNA ter sido disponibilizado somente em casos nos quais havia evidência biológica e ela estava preservada, ele estabeleceu a inocência de muitas pessoas que não tinham sido sentenciadas à morte. Um juiz de Michigan, em 1984, lamentou o fato de que aquele estado não tinha

a pena de morte, dizendo que a prisão perpétua era inadequada para Eddie Joe Lloyd pelo estupro e assassinato de uma garota de 16 anos. A polícia tinha obtido sua confissão quando ele estava em um hospital psiquiátrico. Dezessete anos mais tarde, uma evidência de DNA estabeleceu que Lloyd não tinha cometido o crime. Na sua soltura, Lloyd comentou: "Se Michigan tivesse a pena de morte, eu já teria passado por ela; os anjos teriam cantando há muito tempo".

Algumas vezes, evidência de inocência apareceu só no último minuto. Anthony Porter, sentenciado à morte em Illinois, solicitou todos os recursos e revisões disponíveis para alguém condenado desse modo. Todas as instâncias sustentaram sua condenação e sua sentença. Quando Illinois se preparava para levá-lo à morte, uma questão foi levantada, se Porter, que tinha danos cerebrais e era mentalmente deficiente, entendia o que estava acontecendo com ele. Uma pessoa que não tem a habilidade mental de entender que está sendo levada à morte como punição por um crime não pode ser executada, a menos que ela seja tratada e se torne capaz de entender por que está sendo executada. Exatamente dois dias antes de Porter ser executado, um tribunal suspendeu sua execução para examinar sua condição mental. Depois que a suspensão foi assegurada, uma turma de jornalismo da Northwestern University e um investigador particular examinaram o caso e provaram que Anthony Porter era inocente. Eles obtiveram uma confissão da pessoa que cometeu o crime. Anthony Porter foi solto, tornando-se a terceira pessoa a ser solta do corredor da morte em Illinois, depois de ter sido provada a sua inocência por uma turma de jornalismo da Northwestern.

Algumas pessoas foram executadas apesar de dúvidas em relação a sua inocência. Gary Grahan foi sentenciado à morte no Texas com base na identificação de uma testemunha que disse ter visto o assassinato a uma distância de 12 m. Estudos mostram que tais identificações frequentemente não são confiáveis. Porém, Grahan teve o infortúnio de lhe ter sido designado um advogado notoriamente incompetente, Ron Mock, que teve tantos clientes sentenciados à morte que alguns se referem a ele como a "asa Mock" do corredor da morte. Mock falhou em contestar seriamente a causa do estado do Texas, conduzir uma investigação independente e apresentar testemunhas da cena que poderiam ter testemunhado que Graham não tinha sido a pessoa que cometera o crime e o fato de que o perpetrante era muito mais baixo do que Graham. Ainda que fosse patente que Graham não teve um processo equitativo, bem como uma defesa legal adequada, ele foi executado pelo Texas em 2000. Se Graham era inocente ou culpado nunca será resolvido porque, nesse caso, como na maioria de outros, não havia evidências de DNA que poderiam estabelecer conclusivamente a culpa ou a inocência.

Alguns proponentes da punição capital argumentam que o livramento de Porter e outros mostra que o sistema funciona e que pessoas inocentes não foram executadas. Porém, alguém que espera anos no corredor da morte por um crime que não cometeu não é um exemplo de um sistema funcionando bem. Quando estudantes de jornalismo provam que a polícia, a acusação, os juízes, os advogados de defesa e o sistema legal inteiro falharam em descobrir o perpetrante de um crime e, em seu lugar, condenaram a pessoa errada à morte, o sistema não está funcionando bem. Porter e outros foram poupados, como o juiz que preside a suprema corte de Illinois, Moses Harrison, observou: "somente por causa da sorte e da dedicação de defensores, repórteres, membros da família e voluntários que trabalharam para conseguir a sua soltura. Eles sobreviveram apesar do sistema de justiça criminal, não por causa dele." ...

... Tribunais sempre serão falíveis e reversíveis, ao passo que a morte será sempre final e irreversível.

As duas decisões mais importantes tomadas pela acusação. As duas decisões mais importantes em todo o caso de pena de morte são tomadas não pelos jurados ou pelos juízes, mas pela acusação. Jamais um estado ou lei federal requereu que a acusação buscasse a pena de morte ou levasse um caso capital a julgamento. A acusação tem discricionariedade completa para decidir buscar a pena de morte e, mesmo que a morte seja pedida, tem completa discricionariedade para oferecer uma sentença menor da pena de morte em troca da admissão da culpa pelo acusado. A imensa maioria de todos os casos criminais, incluindo casos capitais, é resolvida não pelo processo penal, mas pela transação penal. Se a pena de morte é buscada ou imposta é algo que se baseia na discricionariedade e nas propensões de milhares de pessoas que ocupam cargos de acusação nos distritos judiciais por toda a nação. ... Alguns acusadores buscam a pena de morte em cada oportunidade e outros nunca fazem isso. Alguns buscam raramente, alguns frequentemente. Não há exigência de que o acusador individual – o qual, na maioria dos estados, é eleito pelos distritos – seja consistente na sua prática de buscar a pena de morte.

Como resultado dessa discricionariedade, há grandes disparidades geográficas entre os estados onde a pena de morte é imposta. Os acusadores de Houston e da Filadélfia buscam a pena de morte praticamente em cada um dos casos em que ela pode ser imposta. Como resultado de uma acusação agressiva e de advogados dativos ineptos, Houston e Filadélfia, cada uma, condenaram mais de cem pessoas à morte – mais do que a maioria dos estados. O condado de Harris, que inclui Houston, teve mais execuções nos últimos 30 anos do que qualquer outro *estado*, exceto Texas e Virgínia. ...

Se a pena de morte será pedida pode depender da parte do país onde o crime é cometido. Um assassinato foi cometido na área de um estacionamento que estava nos limites do condado de Lexington, Carolina do Sul, que na época tinha sentenciado 10 pessoas à morte, e o condado de Richland, que tinha enviado somente uma pessoa ao corredor da morte. Determinou-se que o crime fora cometido a poucos metros da linha divisória do condado de Lexington. O acusado foi processado no condado de Lexington e sentenciado à morte. Tivesse o crime ocorrido poucos metros na outra direção, a pena de morte, quase certamente, não teria sido imposta. ...

Portanto, a imposição da pena de morte pode depender mais das predileções pessoais e da política dos acusadores locais do que da hediondez do crime ou da incorrigibilidade do acusado.

O papel do preconceito racial. A completa discricionariedade dada aos acusadores para decidir pedir a pena de morte ou rebaixá-la em troca de uma transação penal também contribui para as disparidades raciais na inflição da pena de morte. Nos 38 estados dos Estados Unidos que têm a pena de morte, 97,5% dos procuradores-gerais de justiça são brancos. Em 18 estados, todos os procuradores-gerais de justiça são brancos. Mesmo os acusadores mais conscienciosos que tiveram pouca experiência com pessoas de outras raças podem ser influenciados em suas decisões por estereótipos raciais e atitudes que eles desenvolveram ao longo de suas vidas.

O resto do sistema de justiça criminal não representa a diversidade racial norte-americana, assim como os cargos de acusadores também não. No Sul, onde a pena de morte é mais frequentemente imposta e executada, bem mais de 60% de sua população carcerária é constituída por pessoas não brancas e a metade dos sentenciados à morte são membros de minorias raciais, ainda que pessoas não brancas raramente estejam envolvidas como juízes, jurados, acusadores e advogados nos tribunais. ...

Os afro-americanos constituem somente 12% da população nacional, porém, eles são vítimas da metade dos assassinatos cometidos nos Estados Unidos. Apesar disso, 80% daqueles que estão no corredor da morte são condenados por crimes contra pessoas brancas. A discrepância é ainda maior no cinturão da morte dos estados do Sul. Na Geórgia e no Alabama, por exemplo, afro-americanos são as vítimas de 65% dos homicídios, apesar disso, 80% daqueles no corredor da morte estão lá por crimes contra pessoas brancas. ...

Estudo após estudo têm confirmado o que os advogados que atuam nas varas criminais observam todo dia: pessoas não brancas são tratadas de forma mais severa do que pessoas brancas. Uma pessoa não branca tem mais probabi-

lidade de ser parada pela polícia do que uma pessoa branca, de ser abusada pela polícia durante a parada, de ser presa, de ter sua fiança negada quando levada ao tribunal, de ser acusada com maior frequência por crimes mais sérios do que por menos sérios, de ser condenada e de receber uma sentença mais severa. No entanto, uma pessoa não branca terá menos probabilidade de participar no sistema de justiça criminal como juiz, jurado, acusador ou advogado.

Seria absolutamente notável se a raça afetasse cada aspecto do sistema de justiça criminal, exceto com relação à pena de morte – a área na qual os que decidem têm a discricionariedade mais ampla e baseiam suas decisões em evidência com tremendo impacto emocional. A triste realidade é que a raça continua a influenciar aquele que é sentenciado à morte como tem ocorrido ao longo de toda a história norte-americana.

A sentença de morte em razão de ter sido designado o pior advogado. Casos capitais – casos complexos com os mais altos riscos em qualquer sistema legal – deveriam ser tratados pelos advogados mais capazes, com recursos para serem realizadas investigações e consultas com vários especialistas para toda evidência científica da acusação, a psicólogos e psiquiatras para investigar a saúde mental do acusado. O direito de se aconselhar é o mais fundamental direito constitucional de uma pessoa acusada por um crime. Uma pessoa acusada por um crime depende de um advogado para investigar o caso da acusação, apresentar qualquer fato que possa ajudar o acusado e que seja necessário para uma determinação équa e confiável da culpa ou da inocência e, se culpado, uma sentença apropriada, bem como para proteger todos os outros direitos do acusado. No entanto, a juíza da suprema corte dos Estados Unidos Ruth Bader Ginsburg observou em 2001 que ela "ainda não tinha visto, dentre dezenas de casos de pena morte que chegavam à suprema corte ... um caso no qual o acusado fora bem defendido no processo. As pessoas que são bem defendidas no processo não pegam a pena de morte".

Aqueles que recebem a pena de morte não são bem defendidos porque muitos estados não providenciam a estrutura, os recursos, a independência e a confiabilidade que é requerida para assegurar uma defesa competente em uma área que exige tal especialização. ...

Em estados que não têm defensoria pública, advogados dativos são designados para defender casos capitais e pagos bem abaixo dos índices de mercado. Advogados, como muitas pessoas, são atraídos para o trabalho que paga bem. Poucos estão dispostos a pegar os casos mais difíceis e mais emocionalmente exigentes, com os mais altos riscos e que estão entre os mais mal pagos na advocacia. Um assistente jurídico em um caso federal de falência é compensado melhor do que um advogado que defende um caso capital no Alabama, na

Geórgia, no Mississippi, na Virgínia e em muitos outros estados que enviam muitas pessoas para os corredores da morte...

Em vários estados onde houve investigação jornalística – Illinois, Kentucky, Tennesse e Texas – foi descoberto que entre 30 e 40% dos sentenciados à morte foram defendidos em seus processos por advogados que depois tiveram as licenças caçadas, foram suspensos ou condenados por crimes. ...

Muitos tribunais continuam a operar sob a ficção de que qualquer um que tenha licença para advogar – mesmo alguém cuja prática seja mais focada em propriedade ou divórcio – é competente para tratar de casos capitais. Isso é como dizer que todo médico seria competente para fazer cirurgia do cérebro. ...

O juiz Hugo Black escreveu para a suprema corte dos Estados Unidos em 1956 que "não há justiça igual onde o tipo de processo que a pessoa tem depende da quantidade de dinheiro que ela ou ele possui". Hoje, porém, ninguém seriamente duvida que o tipo de processo, bem como o tipo de justiça que uma pessoa recebe, depende muito da quantidade de dinheiro que ele ou ela tem. A qualidade da defesa legal tolerada por alguns tribunais choca a consciência das pessoas com uma sensibilidade média. Não obstante, defesas pobres resultantes de falta de recursos e de estrutura têm sido aceitas como o melhor que pode ser feito com os recursos limitados disponíveis. O compromisso de muitos estados de providenciar advogados para aqueles que não podem pagar foi descrita de forma apropriada pelo juiz presidente da suprema corte da Geórgia: "nós apontamos nossa visão ao embaraçoso alvo da mediocridade. Eu penso que isso significa mais ou menos a metade. E isso levanta uma questão. Estamos dispostos a aceitar uma justiça pela metade? Para o meu modo de pensar, uma justiça pela metade significa uma injustiça pela metade, mas uma injustiça pela metade simplesmente não é justiça".

Os defensores da punição capital estão sempre prontos para dizer que as pessoas que enfrentam a pena de morte *deveriam* receber uma defesa legal melhor. Porém, eles não explicam como isso será realizado – se por uma repentina erupção de altruísmo da parte dos membros da profissão jurídica, que irão de repente começar a aceitar casos capitais por uma fração do que poderiam ganhar fazendo outro trabalho; uma massiva infusão de recursos das assembleias legislativas dos estados que estão à procura de recursos para educação, transporte e outras áreas que têm eleitores; ou algum outro milagre. O direito a uma defesa competente é celebrado em abstrato, porém, a maioria dos estados – e a maioria dos que apoiam a punição capital – não está disposta a pagar por isso. Como resultado, a pena de morte continuará a ser imposta não àqueles que cometem os piores crimes, mas àqueles que têm o infortúnio de receber os piores advogados. ...

CONCLUSÃO

... Devemos ter a humildade de admitir que o sistema legal não é infalível e que enganos são cometidos. Devemos ter a honestidade de admitir que nossa sociedade não está preparada para pagar o preço de providenciar para cada pessoa pobre uma defesa legal competente, mesmo em casos capitais. Devemos ter a coragem de reconhecer o papel que a raça desempenha no sistema de justiça criminal e assumir um compromisso de fazer alguma coisa a respeito, em vez de fazer de conta que o preconceito racial não mais existe. Ademais, nós devemos ter a compaixão e a decência de reconhecer a dignidade de cada pessoa, mesmo daqueles que nos ofenderam da forma mais grave. A corte constitucional da África do Sul tratou de várias dessas questões ao decidir se a pena de morte violava a constituição do país. Apesar dos índices surpreendentes de crime, uma longa história de violência racial e opressão, a corte concluiu, unanimemente, que em uma sociedade em transição do ódio ao entendimento, da vingança à reconciliação, não havia lugar para a pena de morte. O povo norte-americano chegará, enfim, à mesma conclusão, decidindo que, como a escravidão e a segregação, a pena de morte é uma relíquia de outra era, e que essa sociedade de tão vasta riqueza é capaz de abordagens mais construtivas ao crime. Então, os Estados Unidos irão se juntar ao resto do mundo civilizado no abandono da punição capital.

20

Buraco do inferno

Atul Gawande

A oitava emenda da Constituição dos Estados Unidos proíbe "penas cruéis e não usuais". Com o passar dos anos, a suprema corte desse país tornou claro que a punição não necessita ser ao mesmo tempo cruel e não usual para ser anulada – ser cruel, simplesmente, é o suficiente. Aqui, Atul Gawande defende que dezenas de milhares de prisioneiros americanos estão no momento sendo sujeitados a condições cruéis pela sua manutenção em confinamento solitário prolongado.

Atul Gawande é cirurgião em Boston e professor da Harvard Medical School e da Harvard School of Public Health. Desde 1998, ele tem escrito para a revista *The New Yorker*, onde este ensaio apareceu originalmente.

Os seres humanos são criaturas sociais. Nós somos sociais não somente no sentido trivial de que gostamos de companhia, e não somente no sentido óbvio de que dependemos uns dos outros. Somos sociais em um sentido mais elementar: existir simplesmente como seres humanos normais exige interação com outras pessoas.

As crianças providenciam a demonstração mais clara desse fato, muito embora ele tenha sido aceito lentamente. Nos anos de 1950, psicólogos encorajavam os pais a dar *menos* atenção e afeto, a fim de encorajar a independência. Naquela época, Harry Harlow, professor de psicologia da University of Wisconsin, em Madison, produziu uma série de estudos influentes envolvendo bebês de macacos *rhesus*.

Aconteceu que ele se voltou para os resultados da pesquisa em meados dos anos de 1950, quando decidiu economizar dinheiro para o seu laboratório de pesquisas com primatas, criando os seus próprios macacos para o laboratório, em vez de importá-los da Índia. Já que ele não sabia como criar macacos,

---

Fonte: Atul Gewande, "Hellhole", *The New Yorker* (30 de março, 2009).

cuidou deles do modo como os hospitais da época cuidavam de bebês humanos – em enfermarias, com muita comida, cobertores quentes, alguns brinquedos e isolamento de outros bebês para prevenir a disseminação de infecção. Os macacos cresceram resistentes, livres de doença e maiores do que aqueles da floresta. Porém, eles também eram profundamente perturbados, começando a ficar sem expressão e balançando por longos períodos de tempo, circulando por suas gaiolas constantemente e mutilando a si mesmos.

No início, Harlow e seus estudantes de pós-graduação não puderam imaginar qual era o problema. Eles consideraram fatores como dieta, padrões de exposição à luz, mesmo os antibióticos que usavam. Então, como Deborah Blum conta em uma fascinante biografia de Harlow, *Love at Goon Park*, um dos seus pesquisadores percebeu o quão fortemente os macacos se agarravam a seus cobertores. Harlow pensou que os macacos estavam sentindo a falta de sua mãe. Assim, em um experimento estranho, ele lhes deu uma mãe artificial.

Nos estudos, uma mãe artificial era uma boneca feita de tecido frisado. A outra era feita de arame. Ele colocou um aparelho de aquecimento dentro das bonecas para fazê-las parecer mais reconfortantes. Harlow descobriu que os bebês ignoravam largamente a mãe de arame. Porém, ficaram muito ligados à mãe de tecido. Eles a acariciavam. Dormiam enrolados nela. Corriam para ela quando estavam com medo. Recusaram substituições: queriam somente as "suas" mães. Se pontas afiadas eram feitas para, ao acaso, saírem do corpo da mãe quando os bebês *rhesus* seguravam-na, eles esperavam pacientemente as pontas retrocederem e voltavam a segurá-la. No entanto, não importava o quanto eles se agarrassem à mãe substituta, continuavam psicologicamente anormais.

Em um último estudo sobre o efeito do isolamento total desde o nascimento, os pesquisadores descobriram que os macacos testados, ao serem soltos em um grupo de macacos comuns, "em geral ficam em um estado de choque emocional, caracterizado por ... autoencolhimento e balançar-se autista". Harlow observou: "Um dos seis macacos isolados por três meses se recusou a comer e morreu cinco dias mais tarde". Após várias semanas na companhia de outros macacos, a maioria deles se ajustou – mas não aqueles que tinham sido isolados por longos períodos. "Doze meses de isolamento quase destruiram a sociabilidade dos animais", Harlow escreveu. Eles se tornaram retraídos permanentemente e viveram como párias – sendo regularmente atacados, como se convidassem ao abuso.

A pesquisa tornou Harlow famoso (e também infame – a repulsa por seu trabalho ajudou a induzir o movimento pelos direitos dos animais). Outros psicólogos produziram evidências de danos similares profundos e permanentes em crianças órfãs. Os hospitais tiveram de abrir suas enfermarias para os pais.

Tornou-se amplamente aceito que as crianças precisam ser cuidadas por seres humanos, não somente em relação a comida e proteção, mas também para o funcionamento normal de seus cérebros.

Nós temos hesitado em aplicar essas lições a adultos. Adultos, afinal, estão completamente formados, são seres independentes, com força interna e conhecimento para enfrentar isso. Não teríamos nada semelhante à dependência das crianças dos outros, certo? No entanto, parece que temos. Não há muitos experimentos com macacos para nos basearmos aqui. Porém, a humanidade produziu dezenas de milhares de seres humanos, incluindo a nosso sistema prisional. O quadro que emergiu é profundamente perturbador.

Entre as nossas experiências mais benignas há aquelas com pessoas que se isolaram voluntariamente por períodos longos. Navegadores solitários de longa distância, por exemplo, comprometem-se por meses no mar. Eles enfrentam todos os tipos de terrores físicos: tempestades, ondas de 15 m, vazamentos, doença. Ainda assim, para muitos, a dificuldade mais esmagadora que enfrentam é a "solidão destruidora da alma", como um navegador chamou-a. Astronautas devem ser avaliados pela sua habilidade de tolerar longos períodos de isolamento em lugares pequenos, sendo que eles passam a depender de comunicações por vídeo e rádio para contato social.

Porém, o problema do isolamento vai além da solidão ordinária. Considere o que nós aprendemos de reféns que foram mantidos em confinamento solitário – do jornalista Terry Anderson, por exemplo, cuja memória extraordinária, em *Den of Lions*, conta os seus sete anos como refém do Hezbollah no Líbano.

Anderson era o correspondente-chefe no Oriente Médio da Associeted Press, quando, em 16 de março de 1985, três homens de barba obrigaram-no a sair de seu carro, sob a mira de uma arma, em Beirute. Ele foi empurrado para dentro de um Mercedes-Benz sedan, foi coberto da cabeça aos pés por um cobertor pesado e obrigado a baixar a cabeça no assoalho atrás do banco da frente. Seus captores o conduziram a uma garagem, tiraram-no do carro, colocaram um capuz sobre sua cabeça e amarraram seus pulsos e tornozelos com fita. Por meia hora, eles o atormentaram para saber os nomes de outros norte-americanos em Beirute, mas ele não lhes deu nomes, então, eles não lhe bateram ou pressionaram mais. Eles o jogaram no bagageiro de um carro, conduziram-no até outro prédio e o puseram no que seria a primeira de uma sucessão de celas pelo Líbano. Ele foi logo posto no que parecia ser um armário poeirento, largo o suficiente para somente um colchão. De olhos vendados, ele podia ouvir os sons de outros reféns. (Um deles era William Buckley, o chefe do posto da CIA que foi sequestrado e torturado repetidamente até que enfraqueceu e morreu.) Espreitando ao redor de sua venda, Anderson pôde ver uma lâmpada nua pen-

durada no teto. Ele recebia três refeições não palatáveis ao dia – em geral, um sanduíche de pão e queijo, ou arroz frio com vegetais enlatados, ou sopa. Ele tinha uma garrafa para urinar e lhe era permitido uma caminhada de 5 a 10 minutos por dia para ir a um banheiro apodrecido, esvaziar seus intestinos e se lavar em uma pia suja. À parte isso, a única quebra do isolamento adivinha quando os guardas lhe faziam pequenas visitas para adverti-lo por ter quebrado uma regra ou para maltratá-lo, algumas vezes com uma arma em sua têmpora.

Ele sentia falta das pessoas, terrivelmente, sobretudo de sua noiva e de sua família. Ele ficou desanimado e deprimido. Então, com o tempo, começou a sentir algo mais. Ele se sentia desintegrando. Era como se o seu cérebro estivesse sendo moído. Um mês no seu confinamento, ele relembra: "A mente está vazia. Jesus, sempre pensei que eu era inteligente. Onde estavam todas as coisas que eu tinha aprendido, os livros que tinha lido, os poemas que tinha memorizado? Não havia nada lá, somente algo amorfo, uma miséria cinza-negra. Minha mente tinha morrido. Deus, ajude-me".

Ele ficou esticado na cama dia e noite e, ainda assim, cansado todo o tempo. Ele cochilava constantemente, dormia 12 horas por dia. Ansiava por atividades de quase todo tipo. Ele poderia olhar a luz do dia cor de cera minguar no teto, ou baratas rastejarem lentamente até a parede. Ele tinha uma *Bíblia* e tentou lê-la, mas frequentemente descobriu que lhe faltava concentração para fazer isso. Observava a si mesmo se tornando neuroticamente possessivo de seu pequeno espaço, algumas vezes pondo sua vida em risco ficando com raiva se acontecia de um guarda pisar em sua cama. Ele meditava incessantemente, pensando em todos os erros que tinha cometido na vida, seus arrependimentos, suas ofensas contra Deus e a família.

Os seus captores mudavam-no de lugar a cada poucos meses. Por pequenos períodos de tempo imprevisíveis, era dada a ele a salvação de um companheiro – às vezes, ele compartilhava a cela com quatro outros reféns – então, quando isso ocorria, ele percebia que retomava seu pensamento rapidamente. Ele podia ler e se concentrar por mais tempo, evitar alucinações e controlar melhor suas emoções. "Eu teria o pior companheiro a não ter nenhum", ele percebeu.

Em setembro de 1986, depois de vários meses dividindo a cela com outro refém, Anderson foi, sem razão aparente, posto de volta no confinamento, dessa vez em uma cela de menos de 2 por 2 m, sem janelas e com luz apenas de uma trêmula lâmpada fluorescente em um corredor externo. Os guardas se recusaram a dizer quanto tempo ele ficaria ali. Depois de umas poucas semanas, ele sentiu sua mente adormecendo de novo.

"Encontrava-me, às vezes, tremendo sem motivo", ele escreveu. "Eu tenho medo de estar ficando louco, perdendo completamente o controle."

Um dia, depois de três anos em seu calvário, ele explodiu. Caminhou em direção a uma parede e começou a bater sua testa contra ela, dezenas de vezes. Sua cabeça estava esmagada e sangrando quando os guardas conseguiram pará-lo.

Alguns reféns estiveram pior. Anderson contou a história de Frank Reed, um americano de 54 anos, diretor de uma escola particular, que foi tomado como refém e mantido em confinamento solitário por quatro meses antes de ser posto com Anderson. Nesse ponto, Reed tinha se tornado severamente reservado. Ele permanecia imóvel por horas, olhando uma parede, semicatatônico. Não conseguia seguir as instruções mais simples dos guardas. Isso levava a abusos por parte deles, muito similarmente a como uma vez os macacos *rhesus* isolados pareciam convidar a abusos por parte dos demais. Solto depois de três anos e meio, Reed recentemente requereu internação em um hospital psiquiátrico.

"É uma coisa horrorosa, a solitária", escreveu John McCain sobre seus cinco anos e meio como prisioneiro de guerra no Vietnã – mais de dois anos deles passados em isolamento em uma cela de 4,5 por 4,5 m, impossibilitado de se comunicar com outros prisioneiros de guerra, exceto pelo código da torneira, notas secretas ou pela fala em um copo de esmalte pressionado contra a parede. "Isso quebra o seu espírito e enfraquece a sua mente de maneira mais eficaz do que qualquer outra forma de maus-tratos." Isso dito por um homem que era espancado regularmente, a quem tinha sido negado tratamento por dois braços quebrados, uma perna quebrada, que teve disenteria crônica e foi torturado a ponto de ter um braço quebrado de novo. Um estudo militar norte-americano de quase 150 pilotos navais que retornaram da prisão no Vietnã, muitos dos quais tratados pior do que McCain, registrou que eles achavam o isolamento social tão torturante e agonizante quanto qualquer outro abuso sofrido.

O que aconteceu a eles *foi* físico. Estudos de eletrencefalograma desde os anos de 1960 mostraram diminuição difusa de ondas cerebrais em prisioneiros depois de uma semana ou mais de confinamento solitário. Em 1992, 57 prisioneiros de guerra, libertados depois de uma média de seis meses de detenção em campos da ex-Iugoslávia, foram examinados usando testes de eletrencefalograma. Os registros revelam anormalidades do cérebro meses depois. As mais severas foram encontradas em prisioneiros que tiveram de suportar seja traumas na cabeça suficientes para torná-los inconscientes, seja confinamento solitário. Sem interação social continuada, o cérebro humano se torna tão debilitado quanto um que incorreu em dano traumático.

Em 4 de dezembro de 1991 Terry Anderson foi solto do cativeiro. Ele tinha sido o último norte-americano e o que ficou mais tempo refém no Líbano.

Eu conversei com Keron Fletcher, um ex-psiquiatra militar britânico que esteve na equipe de recepção de Anderson e de muitos outros reféns e que os acompanhou por anos depois. Inicialmente, Fletcher disse, todos experimentam a pura elação de poder ver e falar com pessoas novamente, sobretudo familiares e amigos. Eles não podem ter o suficiente das outras pessoas e falam quase sem parar por horas. São otimistas e esperançosos. Porém, mais tarde, o sono normal e padrões de comer se tornam difíceis de restabelecer. Alguns tinham perdido seu sentido do tempo. Por semanas, tiveram problemas em administrar as sensações e a complexidade emocional de sua liberdade.

Pelos primeiros poucos meses depois de sua soltura, Anderson disse, quando eu o contatei por telefone recentemente, "foi como uma espécie de bruma". Na época, ele tinha dado muitas entrevistas para a televisão. "E se você olhar para mim nas imagens? Olhe para meus olhos. Você poderá dizer. Eu pareço drogado." Muitos dos reféns sobreviveram ao seu calvário, Fletcher disse, muito embora relacionamentos, casamentos e carreiras teham sido frequentemente perdidos. Alguns descobriram, como John McCain, que a experiência até mesmo os fortaleceu. No entanto, nenhum deles viu o confinamento solitário como algo que fosse menos do que tortura. Isso nos apresenta uma questão embaraçosa: se o isolamento prolongado é – como as pesquisas e experiências têm demonstrado por décadas – tão objetivamente horripilante, tão intrinsecamente cruel, como nós acabamos tendo um sistema de prisão que pode submeter mais de nossos próprios cidadãos a isso do que qualquer outro país na história já fez?

Recentemente, encontrei um homem que tinha passado mais de cinco anos em isolamento em uma prisão no subúrbio de Boston, Walpole, Massachusetts, não distante de minha casa. Bobby Dellelo não foi, para dizer o mínimo, Terry Anderson ou John McCain. Crescido nos bairros decadentes do West End de Boston, na década de 1940, ele foi preso furtando uma sapataria com a idade de 10 anos. Aos 13, ele relembra, foi preso roubando a Jordan Marsh, uma loja de departamentos. (Ele e seus amigos aprenderam a se esconder nas lojas na hora do fechamento, furtavam suas mercadorias e, então, partiam durante a noite.) O restante de sua infância foi passado, a maior parte, no reformatório estadual. Foi lá que ele aprendeu a lutar, a fazer uma ligação direta em um carro com uma chapa metálica, a abrir fechaduras e a fazer uma pistola caseira usando antena de rádio de carro quebrada, que, naquela época, era grossa o suficiente para acomodar uma bala calibre 22. Solto quando completou 18 anos, Dellelo voltou a furtar. Em geral, ele furtava prédios de escritórios à noite. Porém, algumas das pessoas com quem ele andava assaltavam e, junto com um deles, assaltaram um loja de bebidas em Dorchester.

"Que desastre foi aquilo", ele relembra, rindo. Eles puseram o proprietário da loja e os clientes em um refrigerador grande sob a mira de uma arma, tomaram suas carteiras e foram roubar a caixa registradora. Porém, mais clientes apareceram, então, eles os roubaram e os puseram também no refrigerador. Depois disso, ainda mais clientes chegaram. O refrigerador ficou cheio e tudo virou um circo. Dellelo e seu companheiro finalmente escaparam. Porém, um dos clientes o identificou para a polícia. Quando foi preso, Dellelo foi indiciado também por roubar o Commander Hotel em Cambridge. Ele cumpriu um ano pela primeira condenação e dois e meio pela segunda.

Três meses depois da soltura, em 1963, com a idade de 20 anos, ele e um amigo tentaram roubar a joalheria Kopelman, no centro de Boston. Porém, um alarme disparou antes que eles pusessem suas mãos em qualquer coisa. Eles se separaram e correram. O amigo atirou e matou um policial de folga enquanto tentava fugir, então, se matou. Dellelo foi condenado por assassinato em primeiro grau e sentenciado à prisão perpétua. Ele acabou cumprindo 40 anos. Cinco anos e um mês foram passados em isolamento.

O critério para isolamento de prisioneiros varia de estado para estado, mas, tipicamente, inclui não somente infrações violentas, como também violação das regras da prisão ou associação com gangues. A imposição de isolamento prolongado – que pode ser por meses ou anos – está, em última análise, à discricionariedade dos administradores da prisão. Um ex-detento com quem falei, por exemplo, relembrava ter sido posto em confinamento solitário por pequenos aborrecimentos como se recusar a sair rápido o suficiente do chuveiro. Bobby Dellelo foi posto lá por fugir.

Foi um esquema elaborado. Ele tinha um companheiro que pegou a chave do escritório do supervisor e conseguiu o manual de informação do sistema de detecção por micro-ondas que patrulhava um gramado com ninguém entre a prisão e a rodovia. Eles estudaram o manual o suficiente para aprender como contornar o sistema e o devolveram. No domingo de Halloween, em 1993, eles tiveram amigos que simularam uma luta no pátio da prisão. Com todos os guardas das torres olhando para a luta pelos binóculos, os dois homens derrubaram uma mesa de piquenique contra um muro de 3,6 m e subiram como uma escada. Depois dele, eles subiram uma cerca de 4,8 m. Para subir o arame farpado até o topo, eles usaram uma ferramenta em forma de Z que improvisaram com alças de armário. Eles caíram no gramado onde não havia ninguém e seguiram um caminho invisível que tinham calculado que o sistema de micro-ondas não detectaria. Nenhum alarme soou. Eles passaram por uma cerca, contornaram uma área de estacionamento, escolheram um caminho por entre algumas árvores e saíram em uma rodovia de quatro pistas. Depois de uma pequena

caminhada até uma loja de conveniência, chamaram um táxi de uma cabine telefônica e rodaram para longe antes que qualquer um tivesse se dado conta de que eles tinham ido.

Eles ficaram 24 dias fora. Alguém os delatou e a polícia os capturou no dia anterior ao de Ação de Graças, na casa de um amigo em Cambridge. O administrador da prisão impôs a Dellelo cinco anos na unidade departamental disciplinar da prisão Walpole, com suas 124 celas de segregação supermáxima.

Usando algemas de tornozelo, uma corrente na barriga, Dellelo foi conduzido a uma cela quase branca de 4 por 2,8 m. Uma cama de concreto de 10 cm de espessura se projetava para fora da parede oposta à porta. Uma laje menor saía de um lado da parede providenciando uma mesa. Um bloco de concreto cilíndrico no chão servia como assento. No restante da parede tinha um vaso sanitário e uma pia de metal. Deram-lhe quatro lençóis, quatro toalhas, um cobertor, um colchonete, uma escova de dentes, papel higiênico, um copo de plástico alto transparente, uma barra de sabão, sete camisetas brancas, sete pares de bermudões, sete pares de meias, chinelos de plástico, um bloco de papel e uma caneta esferográfica. Um alto falante com um microfone foi instalado na porta. Celas usadas para confinamento solitário, em geral, não têm janelas, porém, essa tinha uma abertura como uma janela, de 18 cm de largura e 2 m de altura. A porta, controlada eletricamente, era de aço sólido, com 8 por 70 cm de abertura e duas portinholas – uma na altura do tornozelo e outra na altura da barriga, para acorrentá-lo quando ele saísse e para lhe passar as bandejas da refeição.

Como em outras supermáximas – instalações desenhadas para isolar os prisioneiros de contato social –, Dellelo era confinado em sua cela por pelo menos 23 horas por dia, sendo permitido sair somente para o banho ou para a recreação em uma gaiola externa que ele estimou ser de 8,5 m de comprimento e 1,5 m de largura, conhecida como "o canil". Ele podia caminhar em direção a outros prisioneiros através da porta de aço de sua cela, sendo que durante a recreação isso poderia acontecer somente se um prisioneiro estivesse na cela adjacente. Ele fez uma espécie de linha de pesca para passar recados para as celas adjacentes retirando os elásticos de seus bermudões, ainda que isso fosse considerado contrabando e pudesse ser confiscado. Os prisioneiros podiam receber cartas e em torno de 10 itens de leitura. Era permitido um telefonema no primeiro mês e poderiam receber até quatro telefonemas e quatro visitas por mês se seguissem as regras, mas não podia haver contato físico, exceto quando os guardas usavam de força para reprimi-los. Algumas supermáximas usam até a comida como punição, servindo aos prisioneiros ração, uma comida

não palatável que contém somente a nutrição suficiente para a sobrevivência. Dellelo foi poupado disso. As regras também lhe permitiam ter um rádio depois de 30 dias e, depois de 60 dias, uma televisão em preto e branco de 13 polegadas.

"Isso vai ser uma moleza", Dellelo recorda que pensou isso quando a porta se fechou atrás dele. Ao passo que muitos prisioneiros norte-americanos em prisões de segurança supermáxima – e a maioria dos prisioneiros de guerra e reféns – não tinham ideia de quando eles poderiam sair, ele sabia exatamente quanto tempo ficaria lá. Fez um calendário em seu bloco de papel para começar a contar os dias que faltavam. Ele iria ter um rádio e uma TV. Ele poderia ler. Ninguém iria molestá-lo. E, como seu elaborado plano de fuga mostrou, ele podia ser paciente. "Essa é a segurança sofisticada deles?", ele disse para si mesmo. "Eles não sabem o que estão fazendo."

Porém, depois de uns poucos meses sem contato social regular, a sua experiência provou não ser diferente da dos prisioneiros de guerra, ou dos reféns, ou da maioria dos prisioneiros isolados que tinham sido estudados pelos pesquisadores: ele começou a perder a sua mente. Ele falava consigo mesmo. Andava para trás e para a frente compulsivamente, arrastando-se por horas pelo mesmo caminho de 1,8 m. Logo, ele estava sofrendo de ataques de pânico, gritando por ajuda. Tinha alucinações de que as cores das paredes dos muros estavam mudando. Tornou-se enfurecido por rotinas barulhentas – o som das portas abrindo quando os guardas faziam, a cada hora, suas checagens, o som dos internos das celas vizinhas. Depois de mais ou menos um ano, estava ouvindo vozes na televisão falando diretamente para ele. Ele colocou a televisão embaixo de sua cama e raramente a retirou de novo.

Um dos paradoxos do confinamento solitário é que, quanto mais necessitadas as pessoas se tornam de companhia, mais a experiência as deixa desajustadas para a interação social. Uma vez, foi permitido a Dellelo ter um encontro na prisão com seu advogado, mas ele simplesmente não pôde dar conta disso. Depois de tantos meses nos quais seu contato humano primário tinha sido um telefonema ocasional, ou conversações breves com internos das celas de baixo, gritando através de portas de aço ao máximo de seus pulmões, ele descobriu que era incapaz de levar adiante uma conversação face a face. Tinha problemas em acompanhar as palavras e os gestos das mãos e não podia fazer o mesmo. Quando descobriu isso, ele sucumbiu a um completo ataque de pânico.

Craig Haney, um psicólogo professor da University of California, em Santa Cruz, recebeu uma rara permissão para estudar uma centena de internos selecionados ao acaso na prisão de segurança supermáxima California's Pelican Bay e registrou vários fenômenos. Primeiro, depois de meses ou anos de completo isolamento, muitos prisioneiros "começam a perder a habilidade de

iniciar comportamentos de qualquer espécie – de organizar as vidas ao redor de atividades e propósitos", ele escreve. "Disso resulta, frequentemente, apatia crônica, letargia, depressão e desespero. ... Em casos extremos, os prisioneiros podem parar de se comportar, literalmente", tornando-se essencialmente catatônicos.

Segundo, quase 90% dos prisioneiros tiveram dificuldade com "raiva irracional", comparado com apenas 3% da população em geral. Haney atribuiu isso à restrição extrema, ao controle total e à ausência estendida de qualquer oportunidade para felicidade ou alegria. Muitos prisioneiros na solitária acabam consumidos por fantasias de vingança.

"Houve alguns guardas da unidade disciplinar departamental da prisão Walpole que eram decentes", Dellelo me disse. Eles não sujavam a sua cela quando ia tomar banho ou tentavam derrubá-lo quando o escoltavam acorrentado, nem inscrevê-lo por contrabando quando ele guardava em sua cela comida ou um sachê de sal da refeição. "Porém, alguns deles eram maus, muito ruins." Um carcereiro se tornou uma obsessão em particular. Dellelo gastou horas imaginando cortar sua cabeça e rolá-la no corredor. "Que dizer, eu sei que esse é um pensamento insano", ele diz agora. Mesma à época, ele acrescentou, "eu tinha lá no fundo medo – como de quanto disso eu seria capaz de deixar acontecer? Quanto isso iria afetar quem eu sou?".

Ele estava correto em se preocupar. A identidade de todas as pessoas é socialmente criada: é por meio de suas relações que você se entende como mãe ou pai, como professor ou como um contador, um herói ou um vilão. Porém, depois de anos de isolamento, muitos prisioneiros passam para outra direção, como Haney observou. Eles começam a se ver primariamente como combatentes no mundo, pessoas cujas identidades estão dirigidas a frustrar o controle da prisão.

Como uma questão de autopreservação, isso pode não ser uma coisa ruim. De acordo com os pesquisadores da marinha sobre prisioneiros de guerra, o instinto de lutar contra o inimigo constitui o mais importante mecanismo de enfrentamento dos prisioneiros estudados. A resistência era frequentemente o seu único meio de manter um senso de propósito e, assim, a sua sanidade. No entanto, a resistência é, precisamente, o que se deseja destruir em nossos prisioneiros em penitenciárias como essas. Como Haney observou em uma revisão dos seus resultados de pesquisa, prisioneiros em confinamento solitário têm de ser capazes de suportar a experiência, a fim de que lhes seja permitido retornar ao mundo social principal da prisão ou à sociedade livre. Perversamente, então, os prisioneiros que não conseguem dar conta do isolamento profundo são aqueles que são forçados a permanecer isolados. "E aqueles que se

adaptaram", Haney escreve, "são candidatos *prima facie* para soltura em um mundo social ao qual eles podem ser incapazes de voltar a se reajustar completamente".

Dellelo realmente encontrou uma maneira de resistir que não prolongaria seu calvário. Ele travou sua batalha no judiciário, impetrando pedido em cima de pedido no esforço de ter sua condenação revertida. Ele se tornou tão bom em submeter essas petições que obteve um certificado de assessor judicial ao longo do caminho. Enfim, depois de 40 anos na prisão e mais de cinco anos na solitária, ele obteve sua condenação por homicídio em primeiro grau reduzida para homicídio involuntário. Em 19 de novembro de 2003, ele foi solto.

Bobby Dellelo tem agora 67 anos. Ele vive da seguridade social em um apartamento compacto que é quatro vezes maior do que sua cela. Ele ainda parece estar se ajustando ao mundo exterior. Vive sozinho. Na medida em que ele está fora, na sociedade, está, em grande parte, como um combatente. Ele trabalha pelos direitos dos prisioneiros no American Friends Service Committee. Também faz trabalho esporádico assessorando prisioneiros com seus casos legais. Sentado em sua mesa da cozinha, ele me mostrou como abrir um cadeado – você sabe, para o caso de você alguma vez se encontrar em apuros.

Contudo, foi impossível falar com ele sobre o seu tempo em isolamento sem perceber que foi fundamentalmente não diferente do isolamento que Terry Anderson e John McCain enfrentaram. Seja em Walpole, em Beirute ou em Hanói, todos esses seres humanos experimentaram o isolamento como tortura.

O maior argumento para usar o isolamento de longa duração em prisões é que providencia disciplina e previne violência. Quando internos se recusam a seguir as regras – quando eles fogem, traficam droga ou atacam outros internos e carcereiros –, os guardas têm de ser capazes de puni-los e conter a má conduta. Presumivelmente, medidas menos rigorosas não funcionaram ou o comportamento não teria ocorrido. É legítimo incapacitar agressores violentos pela segurança dos outros. Assim, dizem os defensores, o isolamento é um mal necessário, sendo que aqueles que não reconhecem isso são perigosamente ingênuos.

O argumento tem um sentido intuitivo. Se os piores dos piores são removidos da população geral da prisão e postos em isolamento, você pode esperar ter marcadamente menos internos esfaqueados e menos ataques aos carcereiros. Porém, as evidências não apoiam isso. Talvez, a mais cuidadosa investigação para saber se as prisões de segurança supermáxima diminuem a violência e a desordem tenha sido uma análise feita em 2003 que examinou a experiência de três estados – Arizona, Illinois e Minnesota – após a abertura de suas prisões de segurança supermáxima. O estudo descobriu que os níveis de violência dos

internos sobre o pessoal que trabalha na prisão mudou de forma imprevisível, aumentando no Arizona, diminuindo em Illinois e se mantendo no mesmo nível em Minnesota.

A violência na prisão, verifica-se, não é simplesmente uma questão de poucos beligerantes. Nos últimos 30 anos, os Estados Unidos quadruplicaram os índices de encarceramento, mas não o espaço de suas prisões. Programas de trabalho e educação foram cancelados, na crença de que a busca da reabilitação é ineficaz. Os resultados têm sido superlotação sem precedentes e ociosidade sem precedentes – uma fórmula ideal para a violência. Remover uns poucos prisioneiros para o confinamento solitário não fará com que a violência mude. Então, remove-se alguns mais, mas também nada acontece. Em pouco tempo, você se encontrará na posição que nós estamos agora. Os Estados Unidos, no momento, têm 5% da população mundial e 25% dos seus prisioneiros e, provavelmente, têm a vasta maioria dos prisioneiros que estão em confinamento solitário prolongado.

Não foi sempre assim. O uso do isolamento em larga escala é quase um fenômeno exclusivo dos últimos 20 anos. Em 1890, a suprema corte dos Estados Unidos chegou perto de declarar tal punição inconstitucional. Escrevendo para a posição majoritária no caso de um assassino do Colorado, que tinha sido mantido em isolamento por meses, o juiz Samuel Miller observou que a experiência tinha revelado "sérias objeções" ao confinamento solitário:

> Um número considerável de prisioneiros se sente, mesmo depois de um pequeno confinamento, em uma condição de semi-imbecibilidade, da qual é quase impossível despertá-los. Outros se tornaram violentamente insanos. Outros, ainda, cometeram suicídio. Mesmo aqueles que suportaram mais o calvário, em geral, não mudaram e, na maioria dos casos, não recuperaram atividade mental o suficiente para serem, subsequentemente, de alguma valia para comunidade.

Isolamento prolongado foi usado esporadicamente, quando foi, pela maioria das prisões norte-americanas por quase um século. Nossa primeira penitenciária de segurança supermáxima – nossa primeira instituição desenhada especialmente para confinamento solitário em massa – só foi estabelecida em 1983, em Marion, Illinois. Em 1995, um tribunal federal analisando a primeira supermáxima da Califórnia admitiu que as condições "ficavam na fronteira do que é humanamente tolerável por aqueles com resiliência normal". Porém, não julgou inconstitucionalmente cruel ou não usual o isolamento, exceto em casos de doença mental. As condições das prisões de segurança supermáxima, a corte disse, não implicam "um risco suficientemente alto de levar os internos a do-

enças mentais sérias". Em outras palavras, não haveria objeção legal ao seu uso rotineiro, dado que o isolamento não torna a *todos* loucos. A decisão pareceu corresponder ao humor público. Pelo fim dos anos de 1990, em torno de 60 supermáximas tinham sido abertas por todo o país. Ademais, novas unidades de confinamento solitário foram estabelecidas em quase todas as nossas prisões comuns de segurança máxima.

O número de prisioneiros nessas instituições tem aumentado desde então a níveis extraordinários. Os Estados Unidos têm agora, ao menos, 25 mil detentos em isolamento em prisões de segurança supermáxima. Um adicional entre 50 e 80 mil é mantido em unidades de segregação restritiva, muitos deles também em isolamento, muito embora o governo não libere esses números. Em 1999, a prática cresceu ao ponto de Arizona, Colorado, Maine, Nebraska, Nevada, Rhode Island e Virgínia manterem entre 5 e 8% de sua população carcerária em isolamento e, em 2003, Nova York se juntou a eles também. Somente o Mississippi tem 18 mil prisioneiros em supermáximas – 12% de todos os seus prisioneiros. Ao mesmo tempo, outros estados têm somente uma fração mínima de seus detentos em confinamento solitário. Em 1999, por exemplo, Indiana tinha 85 leitos em supermáximas. A Geórgia tinha somente 10. Nenhum desses dois estados pode ser descrito como suave em relação ao crime.

Os defensores do confinamento solitário ficam com um único argumento para sujeitar milhares de pessoas a anos de isolamento: o que mais se poderia supor que fizéssemos? O que mais poderíamos fazer para enfrentar os violentos, os disruptivos, os prisioneiros que são simplesmente perigosos demais para serem postos com os demais?

Como sói acontecer, somente um subconjunto de prisioneiros atualmente isolados por longos períodos poderia ser considerado verdadeiramente perigoso. Muitos são fugitivos ou membros de gangues. Muitos outros estão na solitária por quebra não violenta das regras da prisão. Ademais, existem alguns prisioneiros altamente perigosos e violentos que impõem um sério desafio para a segurança e a disciplina das prisões. Em agosto, eu encontrei um homem chamado Robert Felton, que tinha passado 14 anos e meio em isolamento no sistema prisional do estado de Illinois. Ele tem agora 36 anos. Ele cresceu nos projetos de habitação predominantemente de negros de Danville, Illinois, e tinha sido uma fonte de confusão desde a época em que era criança.

Os seus crimes foram, na maioria, impulsivos e não planejados. A primeira vez em que foi preso tinha 11 anos, quando ele e um parente entraram em uma casa para furtar alguns *videogames* Atari. Um ano mais tarde, foi enviado para um reformatório estadual depois que ele e um amigo invadiram um prédio abandonado e fugiram com latas de tinta, ferro e outros bens com os quais nem

sabiam o que fazer. No reformatório, ele se envolveu em brigas e gritou obscenidades para os funcionários. Quando os funcionários tentaram discipliná-lo retirando-lhe o lazer ou seus privilégios de televisão, seu comportamento piorou. Ele quebrou um pilar, arrancou da parede uma pia e espelhos. Tirou uma porta das dobradiças. Ele foi posto em uma cela especial, despojada de quase tudo. Quando começou a atacar conselheiros, as autoridades o transferiram para uma instalação juvenil de segurança máxima em Joliet, onde continuou a se comportar mal.

Felton não era sociopata. Ele fez amigos com facilidade. Era chegado a sua família e sentia profundamente a falta deles. Não tinha prazer em ferir os outros. Avaliações psiquiátricas não concluíram nada além de transtorno de déficit de atenção. Mas ele tinha um temperamento terrível, uma tendência de aumentar em vez de diminuir a confrontação e, na época em que foi solto, um pouco antes de fazer 18 anos, tinha somente chegado ao nono ano de escola.

Meses após ter retornado para casa, foi preso de novo. Tinha ido até o bar esportivo Danville e pedido uma cerveja. O garçom tomou a sua nota de 10 dólares.

"Então ele diz, 'cara, você não pode comprar cerveja. Você é menor de idade'", Felton relembra. "Eu disse, 'Bem, devolva-me os meus 10 dólares'. Ele respondeu, 'Você não vai receber nada. Caia fora daqui.'".

Felton se manteve firme. O garçom tinha um canivete na registradora. "E quando ele foi pegá-lo, eu o peguei", Felton me disse. "Quando eu peguei o canivete primeiro, eu me virei e o espetei nele. Eu disse, 'Você pensa que irá me cortar, cara? Você vai se ferrar.'".

O garçom tinha posto a nota de 10 dólares em uma sacola Royal Crown, atrás da registradora. Felton pegou a sacola e correu para a porta dos fundos. Ele esqueceu as chaves do seu carro na registradora, porém. Então, voltou para pegá-las – "as estúpidas chaves", ele diz agora com pesar – então, na luta que se seguiu, ele deixou o garçom severamente ferido e sangrando. A polícia prendeu Felton fugindo em seu carro. Ele foi condenado por roubo armado, agravado por constrangimento ilegal e lesão corporal. Ele cumpriu 15 anos na prisão.

Na verdade, ele foi enviado para o Stateville Correctional Center, uma instalação de segurança máxima em Joliet. Dentro de uma prisão superlotada, ele se envolveu em lutas ferozes, insultos e coisas do gênero. Em torno de três meses do início da pena, durante uma revista que se seguiu ao assassinato de um detento, os carcereiros acharam um canivete improvisado em sua cela. (Ele nega que fosse dele.) Deram-lhe um ano de isolamento. Ele era um perigo e tinha de aprender uma lição. Mas era uma lição que parecia incapaz de aprender.

A cela de isolamento de Felton em Stateville tinha paredes cinza, uma porta sólida de aço, não tinha janelas, nem relógio e tinha uma luz ligada 24 horas por dia. Tão logo foi trancafiado, ele se tornou claustrofóbico e tinha ataques de pânico. Como Dellelo, Anderson e McCain, logo estava andando para a frente e para trás, falando consigo mesmo, estudando os insetos rastejantes ao redor de sua cela, revivendo eventos passados de sua infância, dormindo por até 16 horas por dia. Porém, diferentemente deles, faltavam-lhe os recursos interiores para enfrentar a situação.

Muitos prisioneiros descobrem a sobrevivência em exercícios físicos, em rezar ou em planejar uma fuga. Muitos executam exercícios mentais elaborados, construindo casas inteiras em suas cabeças, parede por parede, prego por prego, do chão até o teto, ou memorizam registros de times para uma temporada de beisebol. McCain recriava em sua mente filmes que tinha visto. Anderson reconstruiu romances completos a partir de sua memória. Yuri Nosenko, um dissidente da KGB que a CIA acusou equivocadamente de ser um agente duplo e manteve por três anos em isolamento total (sem material de leitura, sem notícias, sem contato humano, exceto com os interrogadores) em uma cela de concreto do tamanho de um *closet* perto de Williamsburg, Virgínia, fez conjuntos de jogos de xadrez com fios e calendário de fibra de algodão (somente para tê-los descobertos e retirados dele).

Porém, Felton iria somente gritar: "Guarda! Guarda! Guarda! Guarda! Guarda!", ou bater o seu copo no vaso sanitário por horas. Ele podia passar dias com alucinações de que estava em outro mundo, que era uma criança em casa, em Danville, brincando nas ruas, tendo conversas com pessoas imaginárias. Pequenas crueldades que outros enfrentavam com uma fúria calma – como não obter uma refeição – levavam-no à raiva. Apesar de ser contido por algemas, algemas de tornozelo e correntes na barriga quando ele saía, tentava atacar os funcionários ao menos três vezes. Ele jogava a sua comida pela portinhola. Incendiava a cela rasgando seu colchão em tiras, envolvendo o estofamento em um lençol, estourando sua lâmpada e usando os fios expostos para pôr tudo em chamas. Ele fez isso tantas vezes que as paredes de sua cela eram negras de fuligem.

A cada ofensa, o pessoal da prisão estendia sua sentença de isolamento. Ainda assim, ele não podia parar. Ele começou a inundar a cela, preenchendo a fresta da porta com meias, tampando o vaso sanitário e puxando a descarga até que a água tivesse alguns centímetros de profundidade. Então, ele retirava as meias e toda a ala se enchia de água.

"Alagar a cela foi a última opção para mim", Felton me disse. "Foi quando não tinha mais nada que eu pudesse fazer. Você sabe, eles levaram todas as

coisas para fora da minha cela, e tudo o que foi deixado foi a água do vaso sanitário. Eu poderia sentar lá e dizer, 'Bem, deixe-me ver o que eu posso fazer com essa água de banheiro.'".

Felton foi proibido de sair novamente por 14 anos e meio. Ele passou quase todo seu tempo de prisão, de 1990 a 2005, em isolamento. Em março de 1998, ele estava entre os primeiros detentos a serem transferido para Tamms, uma nova instalação de segurança supermáxima de alta tecnologia no sul de Illinois.

"Na Tamms, cara, foi como um laboratório", ele diz. O contato, até mesmo com os guardas, era reduzido. Válvulas de controle significavam que ele não podia inundar sua cela. Ele tinha pouca habilidade em forçar uma resposta – negativa ou positiva – de um ser humano. Tendo isso se perdido, ele começou a deteriorar mais. Parou de tomar banho, mudar suas roupas e escovar os dentes. Seus dentes apodreceram e 10 tiveram de ser extraídos. Ele começou a atirar suas fezes por toda a cela. Ele se tornou psicótico.

Não é claro quantos prisioneiros em confinamento solitário se tornam psicóticos. Stuart Grassian, um psiquiatra de Boston, entrevistou mais de duzentos prisioneiros em confinamento solitário. Em um estudo independente, preparado para um questionamento jurídico das práticas de isolamento de prisioneiros, ele concluiu que em torno da terça parte desenvolvia psicose aguda com alucinações. As marcas de vulnerabilidade que ele observou em suas entrevistas eram sinais de disfunção cognitiva – uma história de convulsões, doenças mentais sérias, retardo mental, não letramento ou, como no caso de Felton, um diagnóstico como o de transtorno de déficit de atenção/hiperatividade, que assinala dificuldade em controle de impulsos. Nos prisioneiros, Grassian viu que a terça parte tinha essa vulnerabilidade, sendo esses os que o confinamento solitário tinha tornado psicóticos. Eles simplesmente não estavam equipados do ponto de vista cognitivo para enfrentar a solitária sem colapso mental.

Um psiquiatra tentou dar a Felton medicação antipsicótica. Acima de tudo, ela o fez dormir – às vezes, 24 horas de uma só vez, ele disse. Felton tentou o suicídio duas vezes. Na primeira vez, enforcou-se em um laço feito de lençol. Na segunda vez, pegou um simples grampo de jornal e o usou para cortar a artéria radial do pulso esquerdo. Em ambos os casos, foi levado a uma sala de emergência local por algumas horas, socorrido e enviado de volta à prisão.

Há uma alternativa? Considere o que outros países fazem. A Grã-Bretanha, por exemplo, teve a sua parte de assassinos em série, homicidas, estupradores e prisioneiros que fizeram reféns e repetidamente atacaram os funcionários. Os britânicos também lutaram uma guerra aparentemente sem fim na Irlanda do Norte, o que levou até eles centenas de prisioneiros do exército republicano

irlandês condenados por resistência violenta. As autoridades recorreram a uma abordagem severamente punitiva, incluindo, em meados de 1970, uso extensivo de confinamento solitário. Porém, a violência nas prisões permanecia sem mudança. Os custos eram fenomenais (nos Estados Unidos, eles chegam a mais de 50 mil dólares por ano a cada detendo), sendo que o clamor público se tornara intolerável. Então, as autoridades britânicas procuraram por uma outra abordagem.

Começando nos anos de 1980, eles adotaram, gradualmente, uma estratégia que focou em prevenir a violência na prisão, em vez de aplicar uma série cada vez mais brutal de punições devido a ela. A abordagem começou pela simples observação de que os prisioneiros que eram intratáveis em um conjunto frequentemente se comportavam perfeitamente bem em outro. Isso sugeria que a violência poderia, em um ponto crítico, ser uma função das condições de encarceramento. Os britânicos perceberam que prisioneiros problemáticos eram, em geral, pessoas para quem evitar a humilhação e salvar a face eram fundamentais e instintivos. Quando as condições maximizavam a humilhação e a confrontação, cada interação progredia até uma luta de força. A violência se tornava uma consequência previsível.

Então, os britânicos decidiram dar aos seus prisioneiros mais perigosos mais controle, em vez de menos. Eles reduziram o isolamento e ofereceram a eles oportunidade de trabalho, educação e programas especiais para incrementar laços e habilidades sociais. Os prisioneiros foram abrigados em unidades pequenas, estáveis, de menos de 10 pessoas e em celas individuais, para evitar condições de caos social e imprevisibilidade. Nesses "centros de supervisão fechados", os prisioneiros podiam receber tratamento para saúde mental e ganhar direitos para mais exercícios, mais telefonemas, "visitas íntimas" e, até acesso às instalações da cozinha. Além disso, o governo estabeleceu um corpo independente de inspetores para perscrutar os resultados e permitir ajustes baseados nos dados.

Os resultados foram impressionantes. O uso de isolamento prolongado, na Inglaterra, é agora insignificante. Em toda a Inglaterra, há agora menos prisioneiros em "custódia extrema" do que há no estado do Maine. Além disso, os outros países da Europa têm, com foco similar em pequenas unidades e prevenção da violência, conseguido um resultado similar.

Nos Estados Unidos, em junho de 2006, uma força-tarefa nacional bipartidária, a Commision on Safety and Abuse in America's Prisons, liberou suas recomendações depois de um ano de investigação. Ela clamou pelo término do isolamento prolongado de prisioneiros. Depois de 10 dias, o relatório observou, praticamente nenhum benefício pode ser encontrado e o dano é claro – não so-

mente para os internos, mas também para o público. A maioria dos prisioneiros em isolamento prolongado, ao final, retorna à sociedade. Contudo, evidências de vários estudos têm mostrado que as condições de penitenciárias de segurança supermáxima – nas quais os prisioneiros praticamente não têm interação social e não têm apoio programático – tornam altamente provável que eles irão cometer mais crimes quando forem soltos. Em vez disso, o relatório afirma, deveríamos seguir a abordagem preventiva usada nos países europeus.

As recomendações deram em nada, naturalmente. Qualquer que seja a evidência favorável, as pessoas simplesmente não acreditam em tratamento.

Eu conversei com um comissário de uma prisão estadual que quis permanecer não identificado. Ele era um veterano do sistema, tendo sido diretor de prisão ou comissário em vários estados dos Estados Unidos por mais de 20 anos. Ele defendeu publicamente o uso de isolamento prolongado em todos os lugares onde trabalhou. No entanto, disse que removeria a maioria dos prisioneiros em unidades de isolamento prolongado, se pudesse, e providenciaria programas para as doenças mentais que muitos deles têm.

"Isolamento prolongado não irá servir aos interesses de ninguém", ele me disse. Ele ainda pensa que as prisões necessitam da opção de isolamento. "Uma violação ruim deve, acredito, levar você lá por pelo menos 90 dias, mas não deve ir além disso."

Aparentemente, ele não está sozinho entre os funcionários das prisões. Com o passar dos anos, ele conheceu comissários em praticamente cada estado nos Estados Unidos. "Eu acredito que hoje, você descobrirá, provavelmente dois terços ou três quartos dos diretores de instituições prisionais partilham da posição que eu articulei com você", ele disse.

Os comissários têm poder. Eles podem eliminar o isolamento prolongado usando uma caneta. Então, perguntei, por que eles não fazem isso? Ele me disse o que aconteceu quando tentou tirar somente um prisioneiro do isolamento. Os legisladores pediram que ele fosse dispensado e ameaçaram retirar recursos básicos. Carcereiros ligaram para membros das famílias das vítimas e lhes disseram que ele tinha se tornado suave com o crime. Histórias hostis apareceram nos tabloides. É inútil os comissários agirem unilateralmente, ele disse, sem uma mudança na opinião pública.

No ano passado, tanto o candidato a presidente republicano quanto o democrata disseram que iriam banir a tortura e fechar as instalações da Baía de Guantánamo, onde centenas de prisioneiros têm sido mantidos em isolamento prolongado por anos. Porém, nem Barack Obama, nem John McCain trataram da questão considerando se o confinamento solitário prolongado é tortura. Para um candidato a presidente, não menos do que para um comissário de prisão,

isso poderia ser suicídio político. A verdade simples é que o sentimento público nos Estados Unidos é a razão de o confinamento solitário ter explodido nesse país, mesmo que outras nações ocidentais tenham tomado medidas para reduzi-lo. Sem muita preocupação ou objeção, consignamos dezenas de milhares de nossos próprios cidadãos a condições que horrorizaram nossa mais alta corte um século atrás. Nossa disposição em desconsiderar esses padrões para prisioneiros norte-americanos tornou fácil desconsiderar a convenção de Genebra, que proíbe tratamento similar de prisioneiros de guerra estrangeiros, em detrimento da estatura moral dos Estados Unidos no mundo. De forma muito parecida a como uma geração anterior de norte-americanos aprovou a segregação legalizada, nossa geração aprova a tortura legalizada. Não há manifestação mais clara disso do que nosso uso rotineiro do confinamento solitário – em nosso próprio povo, em nossa própria comunidade, em uma prisão de segurança supermáxima, por exemplo, que está a 30 minutos de carro da minha porta. ...

21

A ética da guerra e da paz

Douglas P. Lackey

É correto, em algum caso, promover guerra? De acordo com São Mateus, Jesus ensinou a seus discípulos que nunca é correto:

> Tendes ouvido o que foi dito: *Olho por olho, dente por dente.* Eu, porém, vos digo: Não resistais ao mau. Se alguém te ferir a face direita, oferece-lhe também a outra. Se alguém te citar em justiça para tirar-te a túnica, cede-lhe também a capa. Se alguém vem obrigar-te a andar mil passos com ele, anda dois mil. ...
>
> Tendes ouvido o que foi dito: *Amarás o teu próximo* e poderás odiar o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, orai pelos que vos [maltratam e] perseguem. Deste modo sereis os filhos de vosso Pai do céu ... *

Visto que esse ensinamento é tão claro, poderíamos esperar que os cristãos fossem pacifistas. E visto que a cristandade é a religião dominante de nossa cultura, poderíamos esperar que o pacifismo fosse muito difundido. Porém, surpreendentemente, há muito poucos pacifistas em nossa cultura e muito poucos cristãos se opõem à guerra como uma questão de princípio.

Isso não foi sempre assim. Os primeiros cristãos, que viveram enquanto o Novo Testamento estava sendo escrito e pouco tempo depois, pensavam que o ensinamento de Jesus era perfeitamente não ambíguo: não é permitido combater a violência com a violência. Esse era o entendimento de São Paulo, como ele enfatiza no 12º capítulo de Romanos. Tertuliano, que viveu por volta de 200 d. C.,

---

Excerto de Douglas P. Lackey, *The Ethics of War and Peace*, p. 28-37, 39-40, 43-44, 58-61, [1989]. Reproduzido com a permissão de Prentice-Hall, Inc., Upper Saddle River, NJ.

* N. de T.: *Bíblia Sagrada*. 32. ed., São Paulo: Editora Ave-Maria, 1981. (Mateus 5, 38-45).

escreveu: "É correto empunhar a espada quando o próprio Senhor declarou que aquele que usar da espada irá perecer por ela?".

No entanto, conforme a cristandade crescia mais e se tornava mais influente, ela teve de acomodar o Estado. O cristianismo não poderia se tornar uma religião de Estado se continuasse a condenar a guerra – travar guerra, afinal, é alguma coisa que todo Estado fez. Desse modo, a doutrina da Igreja mudou. Os pensadores da Igreja adotaram a noção grega de que algumas guerras são justas e algumas não. Teólogos, de Santo Agostinho em diante, se concentraram, então, em definir as condições sob as quais a guerra seria justa. São Tomás de Aquino, por exemplo, disse que a guerra é justa quando três condições são preenchidas: uma autoridade legítima declara a guerra; a guerra é promovida por uma "causa justa"; e a guerra é lutada usando de "meios justos".

Na era moderna, a doutrina da guerra justa providenciou a pensadores religiosos e seculares uma estrutura de pensamento sobre a ética da guerra. Na seleção seguinte, Douglas P. Lackey, professor de filosofia no Baruch College da City University of New York, resume os pontos principais da doutrina.

QUANDO LUTAR

1. Introdução. Certo ou errado, o pacifismo sempre foi uma visão minoritária. A maioria das pessoas acredita que *algumas* guerras são moralmente justificáveis. A maioria dos norte-americanos acredita que a Segunda Guerra Mundial foi uma guerra moral. Porém, ainda que a maioria tenha intuições claras sobre a aceitabilidade moral da Segunda Guerra Mundial, da guerra do Vietnã, e assim por diante, poucas pessoas têm uma teoria que justifique e organize seus julgamentos intuitivos. Se os moralmente comprometidos com o não pacifismo têm de desafiar os pacifistas à sua esquerda moral e os cínicos à sua direita, é necessário a eles desenvolver uma teoria que distinga guerras justificáveis de injustificáveis, usando um conjunto consistente de regras aplicadas de forma consistente.

O trabalho de especificar essas regras, que remonta, ao menos, à *Política*, de Aristóteles, tradicionalmente é intitulado de "teoria da guerra justa". O nome é levemente enganoso, visto que a justiça é somente um dos vários conceitos morais primários, os quais devem ser todos consultados em uma avaliação moral completa da guerra. Uma guerra justa – uma guerra moralmente boa – não é meramente uma guerra ditada por princípios de justiça. Uma guerra justa é uma guerra moralmente justificável pela justiça, pelos direitos humanos, pelo bem comum e por todos os outros conceitos morais relevantes consultados e sopesados entre si e em relação aos fatos. ...

2. Autoridade competente. Desde os tempos de Agostinho, os teóricos têm mantido que uma guerra justa somente pode ser executada por uma "autoridade competente". Agostinho ... considerava o uso da força por pessoas individuais como imoral. Consequentemente, o único uso permissível da força era aquele sancionado por autoridades públicas. Autores medievais, com um olhar atento para as revoltas camponesas, seguiram Agostinho ao confinar o uso justo da força aos príncipes, cuja autoridade e proteção eram aprovadas divinamente. Dadas essas raízes escolásticas, considerações de autoridade competente podem parecer arcaicas, mas ainda é de valia para fins de julgamento moral para distinguir guerras de levantes espontâneos, soldados e oficiais de piratas e salteadores. Guerra justa tem de, antes de tudo, ser guerra.

Para começar, a maioria dos especialistas concorda que a guerra é um uso controlado da força empreendido por pessoas organizadas em uma cadeia de comando funcional. Um assassino isolado não pode empreender uma guerra. O Mad Bomber de Nova York, nos anos de 1950, somente metaforicamente empreendeu guerra contra Con Edison. Em algum sentido, então, a guerra é contrária à violência. Em segundo lugar, o uso da força na guerra tem de ser dirigido a um resultado político identificável, um requerimento para sempre associado com o teórico prussiano Carl von Clausewitz. Um "resultado político identificável" é alguma mudança na política do governo, alguma alteração na forma de governo ou alguma extensão ou limitação do escopo da autoridade. Visto que o extermínio de um povo não é um resultado político identificável, a maioria dos atos de genocídio não são atos de guerra: os turcos não fizeram guerra contra os armênios, nem Hitler fez guerra contra os judeus. (O clichê norte-americano de fronteira, "o único índio bom é um índio morto", expressa a expectativa de assassinos, não de soldados.) Do mesmo modo, visto que a conversão religiosa de um povo não é, na maioria dos casos, um resultado político, muitas guerras santas, por essa definição, não foram guerras. ...

3. Intenção correta. Pode-se imaginar casos nos quais o uso de força militar pode satisfazer todos os padrões externos de uma guerra justa, ao passo que aqueles que ordenam esse uso da força não têm preocupação com a justiça. Líderes políticos impopulares, por exemplo, podem escolher fazer uma guerra para sufocar dissidentes domésticos e vencer a próxima eleição. A teoria tradicional da guerra justa insiste que uma guerra desse tipo é uma guerra pelo correto, lutada em razão do correto.

No clima moderno do realismo político, muitos autores estão inclinados a tratar o padrão da intenção correta como uma relíquia singular de uma época mais idealista, seja sob o fundamento de que motivos morais produzem re-

sultados desastrosos na política internacional, seja sob o fundamento de que motivos são subjetivos e não observáveis. ("Eu não irei especular sobre os motivos dos norte-vietnamitas", uma vez observou Henry Kissinger, "tenho muita dificuldade de entender os nossos".) Porém, não é equitativo dispensar motivos idealistas sob o fundamento de que eles produzem desastres na política internacional, visto que motivos realistas produziram igualmente seus próprios desastres. É um engano dispensar motivos como não observáveis quando eles são com frequência tão claramente exibidos no comportamento. ...

4. Causa justa. A mais importante das regras do *jus ad bellum* é aquela segundo a qual o uso moral da força militar requer uma causa justa. Desde os primeiros escritos, os teóricos da guerra justa rejeitaram o amor pela guerra e o amor pela conquista como causas moralmente aceitáveis para a guerra: "Nós [devemos] fazer a guerra", Aristóteles escreveu, "em razão da paz" (*Política,* 1333A). Igualmente, a pilhagem foi sempre rejeitada como uma causa aceitável para a guerra. Para além dessas restrições elementares, porém, uma ampla variedade de "causas justas" foi reconhecida. A história dessa matéria é a história de como esse repertório de causas justas foi progressivamente reduzida ao padrão moderno que aceita somente uma única causa, a autodefesa.

Tão cedo quanto Cícero, no primeiro século a.C., analistas da guerra justa reconheceram que a única ocasião apropriada para o uso da força seria um "recebimento indevido". Segue-se disso que as condições ou características dos inimigos potenciais, à parte suas ações, não podem oferecer uma causa justa para a guerra. A sugestão de Aristóteles segundo a qual a guerra seria justificada para escravizar aqueles que naturalmente merecem ser escravos, a pretensão de John Stuart Mill de que a intervenção militar é justificada para outorgar os benefícios da civilização ocidental a povos menos avançados e a visão historicamente comum de que a conversão forçada à mesma fé é justificada como obediência ao comando divino são invalidadas pela ausência do "recebimento indevido".

Obviamente, o conceito de um "recebimento indevido" necessita uma análise considerável. No século XVIII, a noção de indevido incluía a noção de insulto, de tal forma que soberanos consideravam legítimo iniciar uma guerra em resposta a um desrespeito verbal, uma profanação dos símbolos nacionais e assim por diante. O século XIX, que viu a abolição dos duelos privados, igualmente viu a honra nacional ser reduzida a um papel secundário na justificação moral da guerra. Para a maioria dos teóricos do século XIX, as incorreções primeiras não eram insultos, mas atos ou políticas de governo que resultavam em violações dos direitos das nações, levando à guerra justa.

Pelos padrões do século XX, essa noção de incorreção internacional como providenciando condições para a guerra justa foi muito restritiva e muito ampla. Foi muito restritiva na medida em que falhou em reconhecer qualquer direito para os *povos*, como opostos aos *Estados*: direitos à integridade cultural, à autodeterminação nacional e assim por diante. Foi muito ampla porque sancionou o uso de força militar em resposta às incorreções cujo tratamento poderia não envolver esse tipo de força, justificando assim, ocasionalmente, o uso das armas em primeiro lugar.

Esses dois excessos foram abolidos pela lei internacional do século XX. O direito à autodeterminação nacional foi o tema predominante na conferência de Versailles, em 1919, e foi repetidamente invocado no período de descolonização que se seguiu à Segunda Guerra Mundial. Proibições de usar a força em primeiro lugar foram tentadas na escrita da Carta das Nações Unidas, em 1945:

> Artigo 2(4): Os membros deverão abster-se, nas suas relações internacionais, de recorrer à ameaça ou ao uso da força, quer seja contra a integridade territorial ou a independência política de um Estado, quer seja de qualquer outro modo incompatível com os objetivos das Nações Unidas.
>
> Artigo 51: Nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva, no caso de ocorrer um ataque armado contra um membro das Nações Unidas, até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para a manutenção da paz e da segurança internacionais. As medidas tomadas pelos membros no exercício desse direito de legítima defesa serão comunicadas imediatamente ao Conselho de Segurança e não deverão, de modo algum, atingir a autoridade e a responsabilidade que a presente Carta atribui ao Conselho para levar a efeito, em qualquer momento, a ação que julgar necessária à manutenção ou ao restabelecimento da paz e da segurança internacionais.

Falando estritamente, o Artigo 51 não proíbe primeiro usar a força militar: para dizer isso, o trecho "no caso de ocorrer um ataque armado" deveria ser substituído por "se e somente se ocorrer um ataque". No entanto, o Artigo 51 em concurso com o Artigo 2(4), proíbe a autodefesa preventiva. A autodefesa legítima tem de ser autodefesa contra um ataque real. ...

5. Antecipação e causa justa. Um dos aspectos mais radicais da análise que as Nações Unidas fazem das causas justas é a rejeição da autodefesa preventiva. A decisão daqueles que elaboraram a Carta foi esclarecida pela história: o argumento da autodefesa preventiva tinha sido repetida e cinicamente invocado por líderes políticos em aventuras militares, sendo que os seus autores estavam de-

terminados a evitar uma repetição do que ocorreu em agosto de 1914, quando nações declararam guerra em resposta a mobilizações, isto é, a ataques antecipados em vez de a ataques reais. A visão da ONU se sustenta em um bom fundamento lógico: se o uso da força pela nação A é justificado sob o fundamento de que seus direitos foram violados pela nação B, então, a nação B já deve ter feito algo que violou os direitos de A. Argumentar que a força é necessária para *prevenir* violações futuras de direitos pela nação B não é simplesmente argumentar com base em direitos: é clamar pelo uso da força para tornar o mundo melhor – um tipo muito diferente de argumento moral do que o argumento de que um direito foi violado, sendo um argumento rejeitado pela corrente principal da tradição que define a guerra justa como "recebimento indevido".

No entanto, muitos especialistas não estão satisfeitos com o banimento absoluto da autodefesa preventiva. Pode ser prudente, como uma questão de direito internacional, rejeitar a defesa preventiva para privar as nações de um pretexto legal para a guerra, porém, do ponto de vista dos princípios morais, é implausível que *todos* os casos de defesa preventiva devam ser moralmente errados. Afinal, as pessoas aceitam a moralidade da autodefesa comum sob o fundamento de que pode haver casos nos quais a sobrevivência requeira força direta contra o atacante, sendo que o uso da força é adequado moralmente em tais casos. Porém, exatamente o mesmo argumento, "o uso da força quando necessário para a sobrevivência", poderia ser sustentado em casos de autodefesa antecipatória. ...

6. Intervenção e causa justa. Em uma análise preliminar, pode parecer que a carta da ONU proíbe o uso da força por todas as nações, exceto as vítimas de agressão. Porém, há uma brecha no Artigo 51 que garante às nações o direito de autodefesa *coletiva*. Em casos de autodefesa coletiva legítima, uma nação tem permissão para usar a força contra um agressor sem ela mesma ser a vítima da agressão.

Até o ponto em que o direito internacional e o costume estão envolvidos, muitos especialistas concordam que o uso legítimo da força por A em favor de B contra o agressor C requer algum ato prévio de acordo de defesa mútua entre A e B. A lógica legal dessa interpretação da autodefesa coletiva é clara: o intento maior da carta da ONU é evitar que as nações recorram à força e, para chegar a esse fim, não seria uma boa ideia deixar qualquer nação correr em ajuda de outra que parecesse ser uma vítima de agressão. Porém, o direito internacional parece, nesse ponto, ser muito estrito para nossa sensibilidade moral. Nós não exigimos, no nível pessoal, que bons samaritanos tenham contrato prévio com aqueles que buscam ajuda, mesmo que o bom samaritano, diferentemente de

seu predecessor bíblico, tenha de usar a força para resgatar a vítima do ataque. Por analogia, não parece razoável exigir um acordo prévio de defesa coletiva entre os bons samaritanos internacionais e as nações que são vítimas de agressão. ...

7. A regra da proporcionalidade. É um aspecto superficialmente paradoxal da teoria da guerra justa que uma causa justa não necessariamente torna uma guerra justa. Se a causa justa pode ser conseguida por outros meios além da guerra, então, a guerra para aquela causa justa não é moralmente justificada. Se a causa justa *pode* ser realizada por outros meios que não foram tentados, então, uma guerra para alcançar isso não é uma guerra justa. Se a causa for justa, mas não pode ser realizada pela guerra, então, uma guerra por tal causa não é uma guerra justa. Essas regras, algumas vezes chamadas de regras de necessidade, são parte de uma seção da teoria da guerra justa que reconhece que algumas causas justas não são suficientemente importantes, na escala moral, para justificar os males que uma guerra por tais causas poderia produzir. A regra da proporcionalidade estabelece que uma guerra não pode ser justa a menos que o mal que pode ser razoavelmente esperado advir de tal guerra seja menor do que o mal que se pode razoavelmente esperar advir se a guerra não for travada. ...

8. A regra da paz justa. A seção precedente considerou todas as regras tradicionais do *jus ad bellum*. Visto que as regras são endereçadas aos que tomam a decisão em face da guerra, elas somente levam em consideração os fatos disponíveis para a tomada de decisão antes que a guerra comece. Não há espaço para uma regra adicional, uma regra que leve em consideração fatos disponíveis para juízes morais depois que a guerra termina. Para uma guerra ser justa, não é suficiente o lado vitorioso ter a justiça do seu lado; ela não deve ter sido obtida ao preço da violação dos direitos dos outros. Uma guerra justa tem de conduzir a uma paz justa.

A regra dos resultados justos providencia uma solução para uma antiga controvérsia referente à causa justa. Na análise moderna, para uma nação A ter uma causa justa, seus direitos têm de ter sido violados pela nação B. A busca dessa causa justa permite à nação A usar de força para restaurar seus direitos. Porém, as regras morais restringem A somente à restauração dos seus direitos? No direito civil, se a parte B causou dano à parte A, em geral, A tem direito não somente a uma compensação pela perda sofrida, mas também por danos. Por analogia, uma nação que age em autodefesa teria direito não meramente à restauração do *status quo ante*, mas também a compensações adicionais. Conside-

rando o escopo dessas compensações, os autores olharam caridosamente para elas como algo que deveria providenciar para a nação A melhor segurança no futuro e ensinar a lição de que o crime internacional não compensa.

Não obstante, a analogia entre o direito civil e as questões internacionais é fraca. A parte que paga indenização no direito civil merece ser forçada a pagar, porém, o que muda nos arranjos internacionais que resultam de guerras de autodefesa travadas com sucesso pode envolver milhares de pessoas que não eram parte do conflito. É no interesse dessas vítimas das sublevações internacionais que a regra do resultado justo é aplicada. Como tais atos ultrapassam a restauração do *status quo ante*, atos que providenciam ao vitorioso segurança melhorada ou acesso a indenizações contra o perdedor não podem violar os direitos dos cidadãos das nações perdedoras ou os direitos de terceiras partes. ...

COMO LUTAR

1. Introdução. Pessoas que acreditam que existem limites morais definidores de *quando* uma guerra deve ser travada naturalmente acreditam também que há limites morais definidores de *como* ela deve ser travada. A ideia de que há maneiras certas e erradas é antiga. Na *Bíblia* hebraica, Deus estabeleceu que, ainda que seja necessário matar o inimigo, nunca é permitido cortar suas árvores frutíferas (Deut. 20, 19). No sexto século a.C., a lei hindu do Manu especificou: "Quando o rei lutar contra seus inimigos na batalha, não o deixe lutar com armas escondidas em madeira, nem farpadas, nem envenenadas ou com flechas flamejantes".

No correr dos séculos, um vasto número de regras e costumes que constituíram o *jus in bello* foram elaboradas. Há regras que especificam comportamento apropriado em relação a países neutros, em relação aos cidadãos de países neutros e em relação a navios neutros. Há regras que governam o que pode e o que não pode ser feito aos inimigos civis, aos inimigos soldados no campo de batalha e contra inimigos soldados quando eles são feridos ou quando se rendem. Há regras a respeito de armas de guerra apropriadas e não apropriadas, bem como sobre táticas apropriadas e não apropriadas no campo de batalha.

2. Necessidade, proporcionalidade e discriminação. Para o estudante que aborda o direito da guerra pela primeira vez, a profusão de acordos, tratados, costumes e precedentes pode ser confusa. Porém, felizmente, há poucas ideias principais que governaram o desenvolvimento do direito da guerra. A primeira é de que a destruição da vida e da propriedade, mesmo a vida e a propriedade

do inimigo, é inerentemente má. Segue-se que as forças militares não devem causar mais destruição do que o estritamente necessário para atingir seus objetivos. (Perceba que o princípio não diz que tudo o que for necessário é permissível, mas que tudo o que é permissível tem de ser necessário.) Este é o princípio da necessidade: a destruição *arbitrária* é proibida. Mais precisamente, o princípio da necessidade especifica que uma operação militar é proibida se houver alguma operação alternativa que cause menos destruição e tenha a mesma probabilidade de produzir um resultado militar de sucesso.

A segunda ideia importante é a de que a quantidade de destruição permitida na busca de um objetivo militar tem de ser proporcional à importância do objetivo. Esse é o princípio *militar* da proporcionalidade (que tem de ser distinguido do princípio *político* da proporcionalidade no *jus ad bellum*). Segue-se do princípio militar da proporcionalidade que certos objetivos devem ser postos fora de consideração sob o fundamento de que seria causada destruição em demasia para consegui-lo.

A terceira ideia central, o princípio da imunidade dos não combatentes, é a de que a vida e a propriedade dos civis não devem ser sujeitadas à força militar: a força militar tem de ser direcionada somente para objetivos militares. Obviamente, o princípio da imunidade dos não combatentes é de uso somente se existir um consenso sobre os que contam como "civis" e os que contam como "militares". Na antiga Convenção de Haia, a lista explícita de objetivos não militares é desenvolvida: "prédios dedicados a religião, arte, ciência ou a objetivos de caridade, monumentos históricos, hospitais ... cidades, prédios, ou moradias indefesas". Qualquer coisa que não seja explicitamente mencionada se qualifica como um objetivo militar. Porém, essa lista é abertamente restritiva, de modo que o consenso dos pensadores modernos defende que objetivos "militares" incluem soldados, armas e suplementos. Os navios e veículos que os transportam, bem como as fábricas e os trabalhadores que os produzem. Tudo o que não for "militar" é "civil". Visto que, em qualquer definição que seja, o princípio da imunidade dos não combatentes distingue entre objetivos militares aceitáveis e objetivos civis inaceitáveis, ele é tratado como o princípio da discriminação. (Na moralidade da guerra, a discriminação é boa, não ruim.)

Há uma versão objetiva e uma subjetiva do princípio da imunidade dos não combatentes. A versão objetiva sustenta que se civis forem mortos como resultado de operações militares, o princípio é violado. A versão subjetiva sustenta que se civis forem *intencionalmente* mortos como resultado de operações militares, o princípio é violado. A interpretação de "intencional" na versão subjetiva é controversa, mas a ideia geral é que a morte de civis é intencional se, e somente se, não houver *alvos* de força militar escolhidos. Segue-se, de acordo

com a versão subjetiva, que se civis forem mortos no curso de uma operação militar dirigida para um alvo militar, o princípio da discriminação *não* é violado. Obviamente, a versão objetiva do princípio de não discriminação é muito mais restritiva do que a subjetiva. ...

Os princípios de necessidade, proporcionalidade e discriminação se aplicam com igual força a todos os lados da guerra. Violações das regras não podem ser justificadas ou escusadas sob o fundamento de que se está lutando no lado da justiça. Aqueles que desenvolveram o direito da guerra aprenderam por meio da experiência que causas justas têm de ter limites morais.

22
Cinquenta anos depois de Hiroshima

John Rawls

Na primavera de 1945, os aliados conseguiram chegar perto o suficiente do Japão para começar uma campanha de bombardeio contra suas ilhas. Muitas das bombas usadas eram incendiárias, desenhadas para espalhar o fogo nas cidades japonesas que não foram construídas para resistir ao fogo. Centenas de milhares de civis pereceram em tais infernos.

Em 6 e 9 de agosto de 1945, os Estados Unidos lançaram bombas atômicas sobre Hiroshima e sobre Nagasaki, matando dezenas de milhares de pessoas instantaneamente e levando muitas outras a mortes horríveis. Hiroshima e Nagasaki foram escolhidas mais por razões pragmáticas: poucas outras cidades japonesas ainda estavam em pé.

John Rawls fazia parte da infantaria no pacífico durante a Segunda Guerra Mundial. Cinquenta anos depois do bombardeio, ele escreveu esse ensaio sobre a conduta de guerra. Segundo Rawls, as ações americanas violaram os direitos dos civis japoneses. O presidente Harry Truman, que ordenou o bombardeio atômico, agiu como um político, mas não como um estadista.

John Rawls (1921-2002) lecionou por vários anos na Harvard University. Ele será lembrado por muito tempo como o autor de *Uma teoria da justiça* (1971), a obra de filosofia política mais influente no século XX.

O 50º ano desde o bombardeio de Hiroshima é um tempo para refletir sobre o que se deve pensar sobre isso. O ato é realmente um grande erro, como muitos agora pensam e muitos também pensaram naquela época, ou é, talvez, afinal, justificado? Eu acredito que tanto o bombardeio incendiário das cidades japo-

Extraído de John Rawls, *Collected Papers,* editado por Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 565-572, originalmente publicado em *Dissent* (verão 1995), p. 323-327. Reproduzido com a permissão do espólio de John Rawls.

nesas na primavera de 1945 e, ao final, o bombardeio atômico de Hiroshima em 6 de agosto foram erros muito grandes e, assim, foram vistos, corretamente, como tais. Com vistas a fundamentar essa opinião, delineio o que penso serem os princípios que governam a conduta na guerra – *jus in bello* – de povos democráticos. Esses povos têm fins para a guerra diferentes dos povos não democráticos e fins especialmente diferentes dos totalitários, Estados como a Alemanha e o Japão, que buscaram a dominação e a exploração dos povos dominados e, no caso da Alemanha, sua escravização, senão extermínio.

Ainda que não possa justificar tais princípios aqui, eu começo por estabelecer seis princípios e assunções em apoio a esses julgamentos. Espero que eles pareçam razoáveis. Certamente, eles são familiares, visto que estão relacionados de perto a um pensamento muito tradicional sobre essa questão.

1. O objetivo de uma guerra promovida por sociedades democráticas decentes é uma paz justa e duradoura entre os povos, especialmente com os seus inimigos atuais.

2. Uma sociedade democrática decente luta contra um Estado que não é democrático. Isso se segue do fato de que povos democráticos não promovem guerra uns contra os outros e visto que estamos preocupados com as regras da guerra, tais quais elas se aplicam a esses povos, nós pressupomos que a sociedade contra a qual se luta seja não democrática e que seus fins expansionistas ameaçem a segurança e as instituições livres dos regimes democráticos, bem como que causem a guerra.

3. Na conduta da guerra, as sociedades democráticas têm de distinguir claramente três grupos: os líderes dos Estados e os servidores públicos, seus soldados e a população civil. A razão para essas distinções se assenta no princípio da responsabilidade: visto que o Estado contra quem se luta não é democrático, os membros civis da sociedade não podem ser aqueles que organizaram e entraram em guerra. Isso foi feito pelos seus líderes e servidores públicos, assistidos por outras elites que controlam e compõem o aparato do Estado. Eles são responsáveis, quiseram a guerra e, por terem feito isso, são criminosos. Contudo, os civis, frequentemente mantidos na ignorância e seduzidos pela propaganda estatal, não são. Isso é assim mesmo que alguns civis a conheçam melhor e sejam entusiastas da guerra. Para a conduta na guerra pela nação, muitos de tais casos marginais podem existir, mas eles são irrelevantes. Vale para os soldados o que vale para os civis, – deixando de lado o alto escalão dos servidores públicos – eles não são responsáveis pela guerra, mas são conscritos ou de outros modos forçados a tal, sendo seu patriotismo, frequentemente, cruel e cinicamente explorado. Os fundamentos sobre os quais eles podem ser atacados dire-

tamente não são os de que eles são responsáveis pela guerra, mas sim que povos democráticos não podem se defender de qualquer outro modo, e eles precisam fazer isso. Sobre esse fato não há escolha.

4. Uma sociedade democrática decente tem de respeitar os direitos humanos dos membros do outro lado, civis e soldados, por duas razões. Uma delas é porque eles simplesmente têm esses direitos em razão do direito dos povos. A outra razão é para ensinar aos soldados inimigos e aos civis o conteúdo de tais direitos, pelo exemplo de como eles vigem em seu próprio caso. Desse modo, seu significado é mais bem realizado para eles. A eles é atribuído certo *status*, o de membros de uma sociedade humana que têm direitos como pessoas humanas. No caso dos direitos humanos na guerra, o aspecto do *status* aplicado a civis recebe uma interpretação estrita. Isso significa, nesse caso, que eles nunca podem ser atacados, exceto em tempos de crise extrema, cuja natureza eu discuto abaixo.

5. Continuando o pensamento de ensinar o conteúdo dos direitos humanos, o princípio seguinte é o de que povos justos, por meio de suas ações e declarações, prefiguram, durante a guerra, o tipo de paz que visam e o tipo de relações entre as nações que buscam. Fazendo isso, mostram de modo aberto e público a natureza de seus objetivos e o tipo de povo que eles são. Esses deveres recaem, em grande parte, sobre os líderes e os oficiais dos governos dos povos democráticos, visto que eles estão na melhor posição para falar por todo o povo e agir de acordo com o que o princípio exige. Ainda que todos os princípios precedentes também especifiquem deveres para os estadistas, isso é especialmente verdadeiro a respeito de 4 e de 5. O modo como uma guerra é lutada e as ações que a terminam permanecem na memória histórica dos povos e podem determinar a cena para futuras guerras. Esse dever do estadista tem sempre de ser levado em conta.

6. Finalmente, nós anotamos o lugar do raciocínio meio-fim no julgamento da adequação de uma ação ou política para atingir um objetivo de guerra ou para não causar mais mal do que bem. Esse modo de pensamento – se executado com base no raciocínio utilitarista (clássico) ou pela análise do custo-benefício, pela ponderação de interesses nacionais ou de outros modos – tem sempre de ser construído dentro e estritamente limitado pelos preceitos anteriores. As normas da conduta de guerra estabelecem certas linhas que delimitam ações justas. Planos e estratégias de guerra, bem como a conduta nas batalhas, têm de permanecer dentro desses limites. (A única exceção, eu repito, é em tempos de crise extrema.)

Em conexão com o quarto e o quinto princípios da conduta na guerra, eu disse que eles são vinculantes especialmente para os líderes das nações. Eles estão na posição mais efetiva para representar os fins e as obrigações de seus povos, sendo que, às vezes, se tornam estadistas. Mas o que é um estadista? Não há o cargo de estadista, como há o de presidente, chanceler ou primeiro-ministro. O estadista é um ideal, como o ideal de um indivíduo virtuoso e verdadeiro. Estadistas são presidentes ou primeiros ministros que se tornam estadistas por meio de sua liderança e ação exemplares em seu ofício em tempos difíceis e penosos, que manifestam força, sabedoria e coragem. Eles guiam seu povo em meio a períodos turbulentos e perigosos e são por isso sempre estimados como seus maiores estadistas.

O ideal do estadista é sugerido pelo dito: os políticos olham para a próxima eleição, o estadista para a próxima geração. A tarefa do estudante de filosofia é olhar para as condições permanentes e para os interesses reais de uma boa e justa sociedade democrática. Porém, é tarefa de um estadista discernir essas condições e interesses na prática. O estadista vê além e mais fundo do que muitos outros e compreende o que precisa ser feito. O estadista precisa apreender tais condições corretamente ou, de forma aproximadamente correta, se apegar rapidamente a elas. Washington e Lincoln foram estadistas. Bismarck não foi. Ele não visou longe o suficiente no futuro os reais interesses da Alemanha, sendo que seus julgamentos e motivos foram frequentemente distorcidos por seus interesses de classe e por seu desejo de ser o único chanceler da Alemanha. Estadistas não precisam ser altruístas e podem ter seus próprios interesses quando estão no cargo, porém, eles têm de ser altruístas em seus julgamentos e consideração dos interesses da sociedade e não ser seduzidos, especialmente em guerras e crises, por paixões de vingança e retaliação contra o inimigo.

Acima de tudo, eles têm de se apegar rapidamente ao objetivo de uma paz justa e evitar as coisas que tornam a obtenção de tal paz mais difícil. Nesse aspecto, as declarações de uma nação devem deixar claro (o estadista tem de olhar para isso) que será assegurado ao povo inimigo um governo autônomo e uma vida decente e completa uma vez que a paz tenha sido seguramente estabelecida. Independentemente do que lhes tenha sido dito por seus líderes, de qualquer represália que possam razoavelmente temer, eles não serão mantidos como escravos ou servos depois da rendição, ou terão negadas no seu devido tempo suas liberdades plenas. Eles podem até conseguir liberdades de que não desfrutavam antes, como aconteceu com os alemães e com os japoneses. O estadista sabe, se outros não o sabem, que as descrições do povo inimigo (não de seus dirigentes) inconsistentes com esses fatos são impulsivas e falsas.

Voltando para Hiroshima e o bombardeio incendiário de Tóquio, descobrimos que nenhum dos dois casos está sob o manto da exceção de crises extremas. Um aspecto disso é que, visto não haver (vamos supor) direitos absolutos – direitos que tenham de ser respeitados em todas as circunstâncias –, há ocasiões nas quais os civis podem ser atacados diretamente por bombardeio aéreo. Houve tempos em que os britânicos poderiam de forma apropriada ter bombardeado Hamburgo e Berlim? Sim, quando estavam sozinhos e desesperados enfrentando o poder superior da Alemanha. No entanto, esse período poderia ser estendendido até que a Rússia claramente repeliu o primeiro ataque alemão entre o verão e o outono de 1941 e teria sido capaz de lutar contra a Alemanha até o fim. Aqui o ponto de corte poderia ser estabelecido diferentemente, digamos, no verão de 1942 e, certamente, com Stalingrado. Eu não insistirei nisso, já que a questão crucial é que, sob nenhuma condição, poderia ser permitido à Alemanha vencer a guerra, e isso por duas razões básicas: primeira, a natureza e a história da democracia constitucional e seu lugar na cultura europeia; segunda, o mal peculiar do nazismo e o mal político e moral enorme e incalculável que o nazismo representava para a sociedade civilizada.

O mal peculiar do nazismo deve ser entendido, visto que em algumas circunstâncias pode ser melhor para um povo democrático aceitar a derrota se os termos da paz ofertada pelo adversário forem razoáveis e moderados, não os sujeitando à humilhação e com vistas a uma relação política viável e decente. Porém, o aspecto característico de Hitler era o de que ele simplesmente não aceitava a possibilidade de relação política com seus inimigos. Eles seriam sempre intimidados pelo terror e pela brutalidade e governados pela força. Desde o começo, a campanha contra a Rússia, por exemplo, foi uma guerra de destruição contra os povos eslavos, com os habitantes nativos permanecendo, quando permaneciam, somente como servos. Quando Goebbels e outros protestaram que a guerra não poderia ser vencida desse modo, Hitler se recusou a ouvir.

Deve ficar claro que a exceção da crise extrema aplicável aos britânicos nos primeiros estágios da guerra não se aplicou em qualquer tempo aos Estados Unidos na guerra contra o Japão. Os princípios da conduta na guerra sempre se aplicaram nesse caso. Realmente, no caso de Hiroshima, muitos dos envolvidos em altos postos no governo reconheceram o caráter questionável do bombardeio e os limites que tinham sido ultrapassados. Mesmo assim, durante a discussão entre os líderes aliados nos meses de junho e julho de 1945, o peso do raciocínio prático meio-fim predominou. Sob a pressão contínua da guerra, essas dúvidas morais, tais quais eram, fracassaram em ganhar uma visão expressa e articulada. Conforme a guerra progredia, o pesado bombardeio incendiário de civis nas capitais

Tóquio e Berlim, bem como em outros lugares, se tornou altamente aceito do lado aliado. Ainda que, depois da erupção da guerra, Roosevelt tivesse insistido para ambos os lados não cometerem o barbarismo desumano de bombardear civis, em 1945, líderes aliados começaram a assumir que ele poderia usar a bomba em Hiroshima. A ideia do bombardeio cresceu pelo que tinha acontecido antes.

As razões práticas meio-fim para justificar o uso da bomba atômica sobre Hiroshima foram as seguintes:

As bombas foram jogadas para apressar o fim da guerra. É claro que Truman e a maioria dos líderes aliados pensavam que ela faria isso. Outra razão foi a de que ela salvaria vidas, sendo que as vidas que contavam eram as dos soldados norte-americanos. As vidas dos japoneses, militares ou civis, presumivelmente contavam menos. Em relação a isso, os cálculos de menos tempo e de mais vidas se apoiavam mutuamente. Além disso, lançar a bomba daria ao imperador e aos líderes japoneses um modo de livrar a própria face, uma questão importante dada a cultura japonesa samurai. Realmente, ao fim, uns poucos líderes japoneses importantes quiseram fazer o último sacrifício, mas foram rejeitados por outros com apoio do imperador, que ordenou a rendição em 12 de agosto, tendo recebido a garantia de Washington de que o imperador poderia permanecer desde que fosse entendido que ele deveria obedecer às ordens dos comandantes militares norte-americanos. A última razão que eu menciono é que a bomba foi jogada para impressionar os russos com o poder norte-americano e fazê-los mais dóceis com nossas demandas. Essa razão é altamente controversa, mas é sustentada por alguns críticos e especialistas importantes.

A falha dessas razões em refletir os limites da conduta na guerra é evidente e, portanto, eu foco em uma questão diferente: a falta de estadistas por parte dos líderes aliados e por que isso ocorreu. Truman uma vez descreveu os japoneses como bestas que deveriam ser tratadas como tais. No entanto, quão sem sentido parece hoje chamar os alemães e os japoneses de bárbaros e bestas! Isso pode ser dito dos nazistas e dos militares de Tojo, mas eles não são o povo alemão e o povo japonês. Churchill, mais tarde, admitiu que ele defendera o bombardeio para além dos limites, levado pela paixão e pela intensidade do conflito. Um dever do estadista é não permitir que tais sentimentos, não importando o quão naturais e inevitáveis eles sejam, alterem o melhor curso que um povo democrático deve seguir na busca pela paz. O estadista entende que as relações com o inimigo presente têm uma importância especial: pois, como eu disse, a guerra tem de ser conduzida aberta e publicamente de maneiras tais que tornem possível uma paz amigável e longa com o inimigo derrotado e preparem seus povos para o modo como eles esperam ser tratados. Os seus medos

presentes de serem submetidos a atos de vingança e retaliação têm de ser postos em repouso. Os inimigos atuais têm de ser vistos como parceiros em uma futura paz justa e partilhada.

Essas observações deixam claro que, em meu julgamento, Hiroshima e o bombardeio incendiário das cidades japonesas foram grandes males que o dever de um estadista requereria dos líderes políticos evitar na ausência de uma crise de exceção. Também acredito que isso poderia ser feito a um custo pequeno de mortes adicionais. Uma invasão não era necessária àquela época, uma vez que a guerra tinha efetivamente terminado. Porém, se isso é ou não verdadeiro não faz diferença. Sem a exceção da crise, tais bombardeios são grandes males. É verdade que uma expressão articulada dos princípios da guerra justa introduzida naquela época não teria alterado o resultado. Seria simplesmente tarde demais. Um presidente, ou um primeiro-ministro, teria de ter considerado cuidadosamente essas questões, preferivelmente muito antes, ou ao menos quando existissem o tempo e a disposição para pensar sobre isso. Reflexões sobre a guerra justa não podem ser pensadas na pressão diária dos eventos próximo do fim das hostilidades. Muitos estão ansiosos e impacientes e simplesmente desgastados.

Do mesmo modo, a justificação da democracia constitucional e as bases dos direitos e dos deveres que ela tem de respeitar devem ser parte da cultura política pública e discutidas em muitas associações da sociedade civil para fazer parte da educação de alguém. Ela não é ouvida claramente na política ordinária do dia a dia, mas tem de ser pressuposta como o fundamento, não como o assunto diário da política, exceto em circunstâncias especiais. Da mesma forma, não houve suficiente apreensão prévia da importância fundamental dos princípios da guerra justa, pois suas expressões teriam evitado o apelo ao raciocínio prático meio-fim em termos de um cálculo de vidas, ou do término antecipado da guerra, ou outro balanceamento de custos e benefícios. Esse raciocínio prático justifica demais, muito facilmente e providencia ao poder dominante o silêncio de qualquer lamento moral que possa ocorrer. Se os princípios da guerra fossem postos à frente naquele tempo, eles adicionariam muito mais para ser pesado na balança.

Outra falha de estadista foi não tentar entrar em negociação com os japoneses antes que qualquer passo drástico fosse tomado, como o bombardeio incendiário de cidades ou o bombardeio de Hiroshima. Uma tentativa conscienciosa de fazer isso era moralmente necessária. Como um povo democrático, nós devíamos isso ao povo japonês – ainda que com seus governantes fosse uma questão diferente. Houve discussão no Japão, por algum tempo, sobre encontrar um meio de finalizar a guerra, sendo que, em 26 de junho, o governo foi instruí-

do pelo imperador a fazer isso. O governo seguramente devia ter percebido que com a marinha destruída e as ilhas próximas tomadas, a guerra estava perdida. É verdade que os japoneses estavam iludidos pela esperança de que os russos poderiam ser seus aliados, ora, negociações são precisamente para desiludir o outro lado de ilusões desse tipo. Um estadista não pode deixar de considerar que tais negociações possam diminuir o valor de choque desejado de ataques subsequentes.

Truman foi, de muitos modos, naquela época, um presidente muito bom. Porém, o modo como terminou a guerra mostrou que ele falhou em ser um estadista. Para ele, foi uma oportunidade perdida e uma perda para os Estados Unidos, bem como para suas forças armadas. Diz-se algumas vezes que questionar o bombardeio de Hiroshima se constitui em insulto às tropas norte-americanas que lutaram na guerra. Isso é difícil de compreender. Nós temos de ser capazes de olhar para trás e considerar nossas faltas depois de 50 anos. Esperamos que os alemães e os japoneses façam isso. ... Por que não deveríamos fazê-lo também? Não é possível pensarmos que fizemos a guerra sem erro moral!

Nada disso altera as responsabilidades dos alemães e dos japoneses pela guerra, nem os seus comportamentos na condução dela. Devem ser repudiadas enfaticamente as duas doutrinas niilistas. Uma é expressa pela observação de Sherman: "a guerra é o inferno", assim, nós devemos sair dela o quanto antes pudermos. A outra diz que somos todos culpados, então, ninguém pode acusar ninguém. Ambas são superficiais e negam todas as distinções razoáveis. Elas são invocadas falsamente para tentar escusar nossa má conduta ou para rogar que nós não podemos ser condenados.

O vazio moral desses niilismos é manifesto no fato de que as sociedades civilizadas decentes e justas – suas instituições e leis, sua vida civil, a cultura de fundo e os costumes – dependem absolutamente de se fazer distinções morais e políticas significativas em todas as situações. Certamente, a guerra é um tipo de inferno, mas por que isso significaria que todas as distinções morais cessariam de viger? Ainda que também, algumas vezes, todos ou quase todos possam ser em algum grau culpados, isso não significa que todos sejam culpados igualmente. Nunca houve um tempo no qual éramos livres de todas as restrições e princípios morais e políticos. Tais niilismos são uma simulação de sermos livres de tais princípios e restrições que sempre se aplicam a nós completamente.

23

O que há de errado com o terrorismo?

Thomas Nagel

Depois do ataque de 11 de setembro de 2001, Thomas Nagel escreveu essa pequena peça sobre por que o terrorismo é imoral. Nagel (1937-) é professor de direito e filosofia na New York University. Ele escreveu 11 livros e mais de cem artigos.

As pessoas ao redor do mundo reagiram com horror visceral aos ataques de civis pela Al-Qaeda, por homens-bomba palestinos, por bascos ou checos separatistas, ou pelos militantes do IRA. Como agora parece haver uma pausa na escalada de homens-bomba e outros atos terroristas – ainda que só momentaneamente –, talvez, seja a hora de tratar de uma questão fundamental: o que torna as mortes por *terroristas* mais dignas de condenação do que outras formas de assassinato?

O especial opróbrio associado à palavra "terrorismo" tem de ser entendido como uma condenação de meios, não de fins. Naturalmente, aqueles que condenam ataques terroristas de civis em geral também rejeitam os fins que os agressores estão tentando atingir. Eles pensam que um País Basco separado, ou a retirada das forças norte-americanas do Oriente Médio, por exemplo, não são fins que alguém deveria estar buscando, muito menos por meios violentos.

Porém, a condenação não depende de rejeitar os fins dos terroristas. A reação aos ataques de 11 de setembro de 2001, em Nova York, Washington e outros locais como esses, destaca que tais meios são odiosos quaisquer que sejam os fins. Eles não deveriam ser usados nem para conseguir um fim bom – na verdade, mesmo que não houvesse outro meio de obtê-lo. O balanceamento normal de custos e benefícios não é permissível aqui.

Extraído de www.project-syndicate.org, novembro de 2002. Reproduzido com a permissão de Project Syndicate.

Essa pretensão não é tão simples quanto parece ser porque não depende de um princípio moral geral que proíbe matar não combatentes. Do mesmo modo, aqueles que condenam o terrorismo como além do limite, em geral, não são pacifistas. Eles não somente acreditam que é correto matar soldados e bombardear depósitos de munição em tempos de guerra, como também que causar "dano colateral" em não combatentes é, às vezes, inevitável – e moralmente permissível.

Contudo, se isso é permissível, por que é errado visar *diretamente* aos não combatentes, se matá-los tem boas chances de induzir o inimigo a cessar a hostilidade, retirar-se de territórios ocupados ou garantir independência? Morrer é ruim, mas, em qualquer caso, alguém é morto. Então, por que a morte de um civil é aceitável se ela ocorrer como efeito colateral de um combate que serve a um fim valoroso, ao passo que a morte de um civil infligida deliberadamente como um meio para o *mesmo* fim é um ultraje terrorista?

A distinção não é universalmente aceita – certamente não pelos maiores beligerantes na Segunda Guerra Mundial. Hiroshima é o mais famoso exemplo de bombardeio terrorista, mas também os alemães, os japoneses e os britânicos, bem como os americanos, mataram deliberadamente, em grande número, civis não combatentes. Atualmente, contudo, o terrorismo inspira repulsa mundial, o que ajuda a justificar ações militares contra ele. Assim, é essencial que a razão para tal repulsa se torne mais bem compreendida.

A ideia moral central é a proibição contra *visar* diretamente a morte de uma pessoa inofensiva. Presume-se que todos são invioláveis até que se tornem um perigo para os outros, quando, então, é permitido matar em autodefesa e atacar os inimigos combatentes na guerra. Contudo, essa é uma exceção à exigência geral e estrita de respeito pela vida humana. Se não estivermos fazendo nada que cause dano, ninguém pode nos matar porque seria útil fazer isso. Esse respeito básico mínimo é devido a *todo* indivíduo e não pode ser violado nem mesmo para atingir objetivos valiosos de longo prazo.

No entanto, há algumas atividades, incluindo autodefesa legítima e guerra, que criam um risco inevitável de ferir partes inocentes. Isso é verdade não somente para ações policiais ou militares violentas, mas também para projetos pacíficos como grandes construções em cidades densamente povoadas. Nesses casos, se o fim for importante o suficiente, a atividade não é moralmente proibida, desde que o devido cuidado seja tomado para minimizar o risco de dano para partes inocentes, o que é consistente com a realização do fim.

O ponto moral é que nós somos obrigados a fazer nosso melhor para evitar ou minimizar mortes de civis na guerra, mesmo que saibamos que não podemos evitá-las completamente. Tais mortes não violam a proteção estrita

da vida humana – de que nós não devemos *visar* a morte de uma pessoa inofensiva. Ao contrário, nosso objetivo é, se possível, evitar tais mortes colaterais.

Naturalmente, a vítima termina morrendo, seja morta deliberadamente por um terrorista ou morta de forma lamentável como efeito colateral de um ataque a um alvo militar legítimo. Contudo, em nosso senso do que merecemos moralmente dos outros seres humanos, há uma grande diferença entre esses dois atos e a atitude que eles expressam para com a vida humana.

Enquanto tal ato permanecer um meio efetivo para que partes mais fracas exerçam pressão sobre seus inimigos mais poderosos, não se pode esperar que o terrorismo desapareça. Não obstante, podemos esperar que o reconhecimento de sua forma especial de desrespeito pela humanidade se espalhe, em vez de se perder, como resultado de seus sucessos recentes.

24

Liberalismo, tortura e a bomba-relógio

David Luban

Depois de 11 setembro de 2001, muitos norte-americanos ficaram com medo de que os terroristas da Al-Qaeda pudessem atacar de novo. Cidadãos comuns ficaram apreensivos sobre o uso de aviões. Espalharam-se rumores de que os terroristas poderiam usar "bombas sujas" para destruir alguma cidade do país. Muçulmanos americanos se vestiram patrioticamente para evitar confrontos raivosos com estranhos. Entrementes, a popularidade do presidente George W. Bush subiu – os norte-americanos queriam acreditar no seu líder.

Nesse clima de patriotismo e medo, o governo Bush começou a usar tortura na "guerra ao terror". A tortura foi feita em segredo porque viola o direito internacional e a política oficial norte-americana. Apesar disso, palavras começaram a vazar e alguns se opuseram a esse novo desenvolvimento. Porém, outros defendem o presidente: se um terrorista plantou uma bomba no centro de Manhattan e não quer dizer onde ela está, você não estaria com certeza disposto a torturá-lo para retirar essa informação dele?

Nesta seleção, David Luban descreve o quão fora da realidade esse cenário da "bomba-relógio" está e o quão perigosa é, na prática, uma política de tortura. Luban faz uma forte defesa desse ponto de vista sem sequer mencionar razões militares e geopolíticas:

1. se você torturar o inimigo, ele estará mais disposto a torturá-lo também;
2. o inimigo estará menos propenso a se render se teme ser torturado, então a batalha aumentará em violência;
3. o inimigo pode citar suas táticas cruéis para recrutar voluntários;

Extraído de *Virginia Law Review*, v. 91, n. 6 (outubro 2005), p. 1425-1461. Reproduzido com permissão.

4. em uma ocupação militar, torturar o inimigo irá virar a população local contra você, resultando, assim, em mais inimigos e menos informantes;
5. um país que viola direitos humanos encontrará os outros países menos cooperativos, econômica e militarmente;
6. um país que desrespeita o direito internacional não pode objetar com correção quando outros países fazem o mesmo;
7. uma pessoa severamente interrogada irá responder à questão independentemente de saber a resposta – ela poderá tentar adivinhar e dizer o que o interrogador quer ouvir, ou ela pode ter sido treinada para dizer uma mentira;
8. um país que tortura descobrirá que é difícil processar terroristas por crimes, porque a defesa pode sempre dizer que a evidência foi ilegalmente obtida, por meio de tortura; e
9. na obtenção de informação, suborno em geral funciona melhor do que tortura – porém, uma vez que você começa a torturar, torna-se difícil estabelecer uma relação cooperativa com o inimigo.

David Luban (1949-) é professor no Geogetown University Law Center em Washington, DC.

A tortura costumava ser incompatível com os valores norte-americanos. Nossa carta de direitos proíbe punição não usual e cruel. Tal proibição passou a incluir todas as formas de punição corporal, exceto a prisão e a pena de morte, métodos supostamente indolores. Os norte-americanos e o seu governo têm historicamente condenado Estados que torturam. Nós garantimos asilo ou refúgio àqueles que temem a tortura. O senado ratificou a Convenção contra a Tortura, o congresso criou uma legislação antitortura, e as opiniões jurídicas falam de "atos de tortura covardes e totalmente desumanos".

Então, aconteceu o 11 de setembro. Menos de uma semana depois, uma reportagem mostrou que uma enquete em uma turma de ética universitária "deu quatro escolhas para uma resposta norte-americana apropriada a ataques terroristas:

a) executar os autores assim que vistos;
b) trazê-los de volta aos Estados Unidos para julgamento;
c) sujeitar os autores a um tribunal internacional; ou
d) torturar e interrogar os envolvidos."

A maioria dos estudantes escolheu A e D, executá-los assim que avistados e torturá-los. Seis semanas depois de 11 de setembro, a imprensa divulgou que

investigadores frustrados do FBI estavam considerando táticas pesadas de interrogatório; umas poucas semanas depois disso, o *The New York Times* informou que a tortura tinha se tornado um tópico de conversa "em bares, trens e mesas de jantar". Pela metade de novembro de 2001, o *Christian Science Monitor* descobriu que 32% dos norte-americanos entrevistados eram favoráveis à tortura de suspeitos de terrorismo. Alan Dershowitz informou, em 2002, que, "durante numerosos aparecimentos públicos depois de 11 de setembro de 2001, eu pedi às plateias que levantassem as mãos se apoiariam o uso de tortura não letal em um caso de bomba-relógio. Quase todas as mãos eram levantadas". A aversão norte-americana à tortura parece ter, agora, raízes extraordinariamente pouco profundas.

Em um nível muito relevante, a visão de alguém sobre a tortura ocorre independentemente da ideologia conservadora ou da progressista. Alan Dershowitz sugere que a tortura deveria ser regulada por ordem judicial. O senador liberal Charles Schumer rejeitou publicamente a ideia "de que a tortura nunca, jamais deveria ser usada". Ele argumenta que a maioria dos senadores norte-americanos usaria a tortura para descobrir onde havia sido escondida uma bomba-relógio. Em oposição, William Safire, que se autoapresenta como "conservador ... e linha-dura de carteirinha", expressa repulsa aos argumentos falsos pró-tortura e a nomeia, de forma robusta, "barbarismo". Exemplos como esse ilustram o quão vital é evitar um simples reducionismo esquerda-direita. Na sua maior parte, os norte-americanos conservadores pertencem a uma cultura liberal, entendida em termos amplos, não menos do que os progressistas. Doravante, quando eu falar de "liberalismo", o faço no sentido amplo usado por filósofos políticos desde John Stuart Mill, um sentido que inclui tanto conservadores como progressistas, na medida em que eles acreditam em governo com limites, na importância da dignidade humana e dos direitos individuais. ...

I. OS CINCO OBJETIVOS DA TORTURA

O que torna a tortura, infligir deliberadamente dor e sofrimento, especialmente abominável para os liberais? Isso pode parecer uma questão bizarra, porque a resposta soa como autoevidente: fazer com que pessoas sofram é uma coisa horrível. A dor fere e a dor perversa fere perversamente. Deixe-me, porém, colocar a questão em termos diferentes. Realisticamente, os abusos dos presos de Abu Ghraib, Baghram e Guantánamo tornam-se empalidecidos em comparação com a morte, a mutilação e o sofrimento como efeitos colaterais durante a Guerra do Iraque e a Guerra do Afeganistão. Bombas arrancaram membros e queimaram o rosto das pessoas. Nada, nem remotamente, tão horrível foi no-

ticiado nos casos de abuso de prisioneiros por norte-americanos. Ainda assim, por mais que possamos lamentar ou, em alguns casos, censurar o sofrimento de inocentes na guerra, não parecemos ver isso com a especial repulsa com a qual vemos a tortura. Isso parece hipócrita e irracional, quase um fetiche, e levanta a questão sobre o que torna a tortura mais antiliberal do que bombardear e matar. A resposta jaz na relação entre o torturador e a vítima. O objetivo autoconsciente da tortura é tornar a vítima alguém que é isolado, sobrecarregado, aterrorizado e humilhado. A tortura visa despir suas vítimas de todas as qualidades da dignidade humana que os liberais prezam. Na tortura uma pessoa inflige dor a outra, deliberadamente, de forma próxima e pessoal, de modo a enfraquecer o espírito da vítima – em outras palavras, tiranizar e dominar a vítima. A relação entre ambos se torna uma paródia perversa de amizade e intimidade: a intimidade transformada em sua imagem inversa, em que o torturador foca o corpo da vítima com a intenção de quem ama, exceto que cada porção de tal foco se inclina a causar dor e a tiranizar o espírito da vítima.

Estou argumentando que a tortura é um macrocosmo, elevado ao nível máximo de intensidade, das relações políticas tirânicas que os liberais mais odeiam. Eu disse que a tortura isola e privatiza. A dor forçosamente separa a nossa concentração de qualquer coisa fora de nós. Ela colapsa nosso horizonte ao nosso próprio corpo e ao dano que sentimos nele. Mesmo sensações muito menores de desconforto prolongado podem nos distrair tanto que se torna impossível prestar atenção em qualquer outra coisa, como todos sabem, por exemplo, quando alguém precisa ir ao banheiro em uma situação em que isso não pode ser feito. ... O mundo do homem e da mulher com dor forte é um mundo sem relacionamentos ou compromissos, um mundo sem um exterior. É um mundo reduzido a um ponto, um mundo que não faz sentido e no qual a alma humana não encontra moradia ou repouso.

Ademais, a tortura aterroriza. O corpo com dor estremece. Ele treme. Os próprios músculos registram medo. Isso está enraizado na função biológica da dor de nos impulsionar do modo mais urgente possível a escapar de sua fonte – de tal forma que esse impulso não é distinguível do pânico. Os interrogadores norte-americanos têm, como se sabe, usado da técnica de "imergir na água" para enfraquecer a vontade dos detidos. Imergir na água envolve mergulhar a face da vítima na água ou envolvê-la em uma toalha molhada para induzir sensações de afogamento. Qualquer um que tenha chegado perto de se afogar ou sufocar sabe que o cérebro morrendo por falta de oxigênio envia sinais de pânico que se sobrepõem a qualquer outra coisa. ...

A tortura humilha. Ela faz a vítima gritar e implorar. O terror a faz perder o controle de seus intestinos e bexiga. A essência da crueldade é infligir dor

com o objetivo de subjugar uma pessoa – nós às vezes dizemos "quebrá-la". O mecanismo da crueldade é fazer da vítima a plateia do senhorio do torturador. A crueldade sempre visa a humilhação. ...

O cenário predominante da tortura sempre foi a vitória militar. O vitorioso captura o inimigo e o tortura. ...

Por sob qualquer significação religiosa que se vincule à tortura dos vencidos, o vitorioso tortura os cativos pelo mais simples dos motivos: reviver a vitória, demonstrar o caráter absoluto de seu senhorio, esfregar isso na face do perdedor, bem como o humilhar fazendo-o gritar e implorar. Para o guerreiro vitorioso isso é diversão, é entretenimento. ...

Nós já podemos ver por que os liberais abominam a tortura. O liberalismo incorporou a visão de um ser humano ativo, engajado, que apresenta uma dignidade inerente, apesar de sua posição social. A vítima da tortura é, em todos os aspectos, o oposto dessa visão. A vítima da tortura é isolada e degradada em vez de engajada e engrandecida, aterrorizada em vez de ativa, humilhada em vez de dignificada. Mais ainda, no caso paradigmático da tortura, o tormento do vitorioso sobre o cativo vencido, os liberais julgam ser a imagem viva de seu pior pesadelo: o soberano tirânico que tem prazer na degradação daqueles desafortunados o suficiente para estarem sujeitos à sua vontade.

Há ao menos quatro outras razões historicamente significativas para a tortura, ao lado da crueldade do vitorioso. ...

Primeira, há a tortura com a finalidade de aterrorizar, tendo em vista a submissão. Ditadores como Hitler, Pinochet e Saddam Hussein torturavam seus prisioneiros políticos, de tal forma que seus inimigos, sabendo que poderiam enfrentar um destino pior do que a morte, tinham medo se opor a eles. ...

Segunda, até os últimos dois séculos, a tortura foi usada como uma forma de punição criminal. ...

Curiosamente, quando Beccaria escreve explicitamente sobre o assunto da tortura, ele não a menciona como uma punição. Em vez disso, polemiza contra a tortura judicial com vistas a extrair confissões dos suspeitos por crime. Esse é o terceiro uso histórico significativo da tortura, distinta da punição, ainda que os juízes administrem ambas. ...

Estes são, portanto, os quatro motivos antiliberais da tortura: o prazer do vitorioso, o terror, a punição e a extração de confissão. Isso deixa apenas um motivo para a tortura que poderia, em tese, ser aceitável para um liberal: a tortura como uma técnica de coleta de informações dos cativos que não irão falar. Isso pode parecer indiscernível da tortura para extrair uma confissão, porque ambas as práticas juntam tortura com interrogatório. A diferença crucial reside no fato de que a confissão busca informações passadas, visando documentar e

ratificar o passado com o objetivo de retribuição, ao passo que a obtenção de informação é voltada para o futuro, porque busca prevenir futuros males, como ataques terroristas.

É impressionante e, de muitas maneiras óbvias, reconfortante que esse seja o único motivo pelo qual uma cultura política liberal admite que a tortura pudesse ainda ser legítima. Para falar de modo perverso e paradoxal, a insistência liberal na limitação do governo que exerce seu poder somente por... objetivos pragmáticos, cria a possibilidade de ver a tortura como uma prática ... civilizada, desde que seu único objetivo seja prevenir danos futuros. ... De forma mais relevante, porém, o motivo liberal para a tortura como coleta de informação em situações perigosas e graves transforma e racionaliza a motivação para a tortura. Agora, pela primeira vez, torna-se possível pensá-la como o último recurso dos homens e das mulheres que são profundamente relutantes em torturar. Desse modo, os liberais podem, pela primeira vez, pensar na tortura como dessassociada da crueldade – a tortura autorizada e administrada por seres humanos decentes que abominam o que as circunstâncias as forçam a fazer. A tortura para colher informações e salvar vidas parece quase heroica. Pela primeira vez, podemos pensar em torturadores amáveis em vez de tirânicos. ...

Deixe-me resumir essa parte do meu argumento. Os liberais, eu disse, classificam a crueldade, primeiramente, entre os vícios – não porque eles tenham mais compaixão do que quaisquer outras pessoas, mas por causa de conexão muito estreita entre crueldade e tirania. Torturar é a manifestação viva da crueldade, sendo que o horror peculiar da tortura entre os liberais advém do fato de que a tortura é tirânica microcosmicamente, no seu mais alto grau de intensidade.... Não nos deveria surpreender que os liberais queiram banir a tortura absolutamente – um desejo que se torna realidade legislativa na insistência da Convenção contra a Tortura de que nada pode justificá-la.

No entanto, o que dizer sobre a tortura para obter informação, uma vez que ela evita males maiores? Suspeito que ao longo da história essa tenha sido a única motivação comum para a tortura, portanto, a mais prontamente negligenciada. Mais ainda, sozinha ela não tem conexão essencial com a tirania. Isso não significa que a vítima da tortura a experimente como algo menos aterrorizante, menos humilhante, ou menos tirânico. ... Não obstante, o objetivo da tortura de prevenir males maiores é um entre os que os liberais partilham. Parece como uma motivação racional, muito distante da crueldade e da luxúria do poder. De fato, o liberal pode, pela primeira vez, descobrir que é possível ver a tortura a partir do ponto de vista do torturador, em vez de do ponto de vista da vítima.

Assim, ainda que a proibição absoluta permaneça o ensinamento primário dos liberais sobre a tortura, uma instância mais permissiva permanece uma

possibilidade não declarada. ... Até que as necessidades de informação de uma sociedade liberal sejam fracas, essa possibilidade permanece adormecida no liberalismo. ... Quando uma catástrofe como a de 11 de setembro ocorre, porém, os liberais podem cautelosamente concluir que, nas palavras de artigo bem conhecido da *Newsweek*, é "Tempo de pensar sobre a tortura".

A pressão do liberalismo, porém, irá compeli-los a pensar sobre a tortura de um modo altamente estilizado e artificial, que eu chamarei de "ideologia liberal da tortura". A ideologia liberal insiste em que o único objetivo da tortura tenha de ser a obtenção de informação para prevenir uma catástrofe. Ou seja, que a tortura seja necessária para prevenir a catástrofe. Que a tortura seja a exceção, não a regra, de tal forma que ela não tenha nada a ver com a tirania do Estado. Que aqueles que infligem a tortura sejam motivados somente pela iminência da catástrofe, sem nenhuma tintura de crueldade. Que a tortura em tais circunstâncias é, de fato, um pouco mais do que autodefesa e que, em razão das associações da tortura com os horrores do passado, talvez, nem se deveria chamar interrogatórios pesados de "tortura".

De modo que a ideologia liberal irá cristalizar todas essas ideias em um exemplo singular, hipnotizante: a bomba-relógio.

II. A BOMBA-RELÓGIO

Suponha que uma bomba tenha sido plantada em algum lugar em um centro povoado de uma cidade norte-americana e que você tenha o homem que a plantou em custódia. Ele não quer falar. Certamente, a hipótese sugere, não devemos ser tão escrupulosos quanto a torturá-lo e obter a informação para salvar centenas de vidas. Consequências contam, de modo que proibições morais abstratas têm de dar lugar ao cálculo de consequências.

Todos argumentam contra e a favor da tortura por meio da bomba-relógio. O senador Schumer e o professor Dershowitz, a Suprema Corte de Israel e, mesmo, cada jornalista que se devota a pensar sobre a desconfortável questão da tortura, começam com a bomba-relógio e terminam com ela também.... Quero evitar o caso da bomba-relógio e defender que é uma coisa errada pensar sobre isso. Se é assim, então, a ideologia liberal da tortura começa a se esclarecer.

Antes de começar tais argumentos, porém, eu gostaria de pausar e perguntar por que esse exemplo improdutivo se tornou o alfa e o ômega de nosso pensamento sobre a tortura. Creio que a resposta seja esta: o exemplo da bomba-relógio é proferido contra os liberais que acreditam em uma proibição

absoluta da tortura. A ideia é forçar esse liberal que proíbe completamente a tortura a admitir que, sim, mesmo ele ou ela concordariam com a tortura, ao menos nessa situação. Uma vez que tenha admitido isso, então, foi concedido que a oposição à tortura não é baseada em princípio. Agora que ele admitiu que seus princípios morais podem ser quebrados, tudo o que resta é pechinchar o preço. Ele não pode mais pôr o ônus da prova no seu oponente. Ambos estão atolados no barro, sendo que a única questão que resta é o quanto ele se atolará. Dialeticamente, levar o que proíbe a tortura a tratar da bomba-relógio é como levar o vegetariano a comer somente uma ostra porque ela não tem sistema nervoso. Uma vez que ele fez isso – *foi pego!*

O cenário da bomba-relógio serve a um segundo objetivo retórico, que é igualmente importante para o proponente da tortura. Ele nos faz ver o torturador em uma luz diferente. ... Agora, ele não é um homem cruel ou sádico, ou um homem bruto, grosseiro e insensível. Em vez disso, o torturador é um servidor público consciencioso, heroico, do mesmo modo que os bombeiros de Nova York foram heroicos, prontos a fazer coisas desesperadas simplesmente porque a situação é desesperadora e muitas vidas inocentes estão pesando na consciência deles. ...

Wittgenstein uma vez escreveu que a confusão advém quando nos tornamos enfeitiçados por uma pintura. Ele quer dizer que é fácil ser seduzido por exemplos simplistas que parecem nos compelir, mas que realmente não representam bem o mundo em que vivemos. Se o objeto em questão é a moralidade da tortura, confusões filosóficas podem ter consequências de vida ou de morte. Acredito que o exemplo da bomba-relógio é a pintura que nos enfeitiça.

Não quero dizer que o cenário da bomba-relógio seja completamente irreal. Para tomar um exemplo da vida real: em 1995, uma conspiração da Al-Qaeda para explodir sete companhias aéreas e assassinar o Papa foi impedida por uma informação obtida pela polícia filipina, mediante tortura, de um paquistanês que fazia bombas. De acordo com os jornalistas Marites Danguilan Vitug e Glenda M. Gloria, a polícia recebera informação de possíveis ameaças contra o Papa. Eles investigaram. "Por semanas, os agentes o machucaram com uma cadeira e um longo pedaço de madeira, puseram água na sua boca e cigarro aceso nas suas partes íntimas. ... Suas costelas foram quase totalmente quebradas. Seus captores ficaram surpresos que ele tenha sobrevivido. ..." Foi macabro, certamente, mas se eles não tivessem feito isso, centenas de passageiros inocentes poderiam ter morrido de maneira horrível.

Todavia, olhe para o exemplo uma vez mais. Os agentes filipinos ficaram surpresos que ele tenha sobrevivido – em outras palavras, eles chegaram perto

de matá-lo com a tortura, *antes* que ele falasse. Eles o torturam *por semanas*, período no qual não sabiam da conspiração da Al-Qaeda. O que ocoreria se ele também não soubesse nada sobre a Al-Qaeda? Ou se não tivesse havido uma conspiração da Al-Qaeda? Então, eles o teriam torturado por semanas, possivelmente torturado até a morte, por nada. Estavam agindo pelo que eles sabiam à época. Não se pode usar o argumento de que prevenir o ataque da Al-Qaeda justificou a decisão de torturar porque, *no momento em que a decisão foi tomada*, ninguém sabia nada do ataque da Al-Qaeda.

O cenário da bomba-relógio se autoengana no tratamento dessas dificuldades, estipulando que a bomba está lá, em contagem regressiva, bem como que as autoridades conhecem isso e sabem que eles têm o homem que implantou a bomba. Tais condições raramente seriam preenchidas. Vamos tentar hipóteses mais realistas e as questões que suscitam:

1. As autoridades sabem que pode haver um plano de explosão iminente. Elas capturaram um homem que pode saber alguma coisa sobre isso, mas também pode não saber. Devem torturá-lo? Quanto? Por semanas? Por meses? As chances de você estar torturando um homem que não tem nada a dizer são grandes. Se ele não falar, isso significa que é o momento de parar ou de aumentar o nível de tortura? Quão provável seria saber alguma coisa importante? Meio a meio? Trinta por cento? Uma chance em cem seria suficiente para afogamento?

2. Você realmente quer decidir pela tortura baseado em números? Um por cento de chance de salvar milhares de vidas resulta em 10 vidas estatísticas. Significa, então, que você poderia torturar até nove pessoas com 1% de chance de encontrar a informação crucial?

3. As autoridades pensam que, a cada grupo de 50 cativos em Guantánamo, um poderia saber onde Osama Bin Laden estaria se escondendo, contudo, não sabem qual deles. Devem torturar todos? Isto é, você tortura 49 cativos que não têm nada para lhe dizer sob a possibilidade incerta de capturar Bin Laden?

4. Sobre esse ponto, capturar Osama Bin Laden salvaria, com certeza, alguma vida humana? ... Ou não importa se a tortura tem em vista salvar vidas humanas de uma ameaça específica, bastando ajudar em algum objetivo na guerra ao terror? Esta última questão é especificamente importante uma vez que entendamos que o interrogatório dos suspeitos da Al-Qaeda quase nunca será empregado para saber onde uma bomba-relógio está escondida. Em vez disso, o interrogatório é uma exploração mais geral para qualquer informação que poderia ser usada para ajudar a "desbaratar" a organização terrorista. Agora, seria possível responder que a Al-Qaeda é a bomba-relógio, de tal forma que desbaratar a organização preenche a condição da hipotética bomba-relógio.

Isso é equivalente a asserir que qualquer informação que promova a vitória na guerra ao terror justificaria torturar. ... Contudo, nesse ponto, então, estamos próximos de declarar que todas as ameaças militares e adversários que ameacem civis norte-americanos são como o exemplo da bomba-relógio, cujo combate justifica torturar. A limitação da tortura a exceções de emergência, implícita na história da bomba-relógio, ameaça agora mudar, tornando a tortura um instrumento legítimo de política militar. Desse modo, a questão se torna inevitável: por que não torturar tendo em vista qualquer objetivo que valha a pena?

5. Realmente, se você está disposto a torturar 49 pessoas inocentes para obter a informação de uma que a possui, de fato, por que parar aqui? Se os suspeitos não esmorecem sob tortura, por que não torturar na frente deles seus entes queridos? Eles não são mais inocentes do que os 49 que você já demonstrou estar preparado para torturar. De fato, se somente o número importa, não torturar os entes queridos seria quase idiotice, se você pensar que funcionará. Naturalmente, você não saberá, até tentar, se torturar o seu filho irá esmorecer o suspeito. Porém, isso apenas muda o caráter odioso. Isso não altera o argumento.

O ponto central dos exemplos é que em um mundo de incerteza e conhecimento imperfeito, o cenário da bomba-relógio não deve ser o ponto de referência. A bomba-relógio é a pintura que nos enfeitiça. O debate real não é entre a dor de um homem culpado e centenas de vidas inocentes. Mas entre a certeza da angústia e a mera possibilidade de saber alguma coisa vital e de salvar vidas. Acima de tudo, é uma questão sobre se cidadãos responsáveis devem pestanejar em pensar o impensável e aceitar que a moralidade da tortura deva ser decidida puramente calculando custos e benefícios. Uma vez que você aceita que somente os números importam, então, qualquer coisa, não importa o quão macabra, torna-se possível. ...

III. TORTURA COMO UMA PRÁTICA

Há um segundo erro insidioso presente na hipótese da bomba-relógio. Assume-se uma decisão singular, *ad hoc*, sobre a tortura, tomada por autoridades que ordinariamente não tomam tal decisão, exceto em emergências desesperadoras. Contudo, no mundo real dos interrogatórios, decisões não são tomadas de maneira única. O mundo real é um mundo de políticas, indicações gerais, diretrizes. É um mundo de *práticas*, não de medidas de emergência *ad hoc*. Portanto, qualquer discussão responsável tem de tratar da prática da tortura, não da hipótese da bomba-relógio. Não estou dizendo qualquer coisa original. Ou-

tros escritores defenderam o mesmo. Contudo, de alguma maneira, nós sempre fazemos de tal modo a esquecer isso e a voltar para a bomba-relógio. ...

Tratar a tortura como uma prática em vez de uma improvisação desesperada em uma emergência significa mudar a questão da bomba-relógio para outras questões como estas: deveríamos criar um quadro de torturadores profissionais? Um grupo de interrogadores que conhecesse as técnicas, que aprendesse a superar sua repulsa instintiva contra causar dor física e que adquirisse a legendária arrogância do cirurgião sobre sua infalibilidade. ... Deveriam as universidades criar um curso de graduação em tortura? Ou a matéria deveria ser oferecida somente nas academias militares e de polícia? Deveríamos assegurar recursos federais para pesquisas que buscassem encontrar técnicas novas e melhores? Companhias que competissem para fabricá-las? Feiras em Las Vegas? Deveria haver uma subespecialidade médica, médicos torturadores, que assegurasse que o cativo não morreria antes de falar? As questões se resumem a isso: nós realmente queremos criar uma cultura de tortura e um tipo de pessoa que habita nela? A bomba-relógio nos desvia da questão real, que não é sobre emergências, mas sobre tornar a tortura normal.

Talvez, a solução fosse manter secreta a prática da tortura, tendo em vista evitar a corrupção moral que advém da criação de uma cultura pública da tortura. Contudo, essa chamada "solução" não rejeita torná-la normal. Ela aceita isso, não obstante, põe em uma camada acima o caráter normal de um estado secreto. O resultado poderia ser uma cultura de torturadores nas sombras, de tal forma que aqueles que treinassem os torturadores e os apoiassem operariam fora do olhar público e prestariam contas apenas àqueles que estariam dentro dessa cultura de tortura.

Tão importante quanto isso: quem garante que o torturador endurecido, acostumado a níveis de violência e dor que poderiam fazer pessoas comuns vomitar à sua vista, saberia onde traçar a linha a partir da qual a tortura deveria ser usada? Eles raramente fizeram isso no passado. Não fizeram na Argélia. Não fizeram isso em Israel, onde, em 1999, a suprema corte recuou de uma aprovação prévia da tortura porque os interrogadores estavam enlouquecidos e torturando dois terços dos seus cativos palestinos. Na guerra suja argentina, as torturas começaram porque células terroristas tinham a política de fugir quando um dos membros tivesse desaparecido por 48 horas, deixando às autoridades dois dias para extrair a informação do cativo. Mark Osiel, que estudou os militares argentinos na guerra suja, informa que muitos dos torturadores, no início, tinham náuseas do que estavam fazendo, até os sacerdotes lhes dizerem que estavam lutando uma luta divina. Pelo fim da guerra suja, as náuseas passaram e, como John Simpson e Jana Bennett informam, jovens agentes endurecidos

estavam apostando em quem poderia sequestrar a garota mais bonita para estuprar e torturar. A escalada da tortura é a regra, não uma aberração.

Há duas razões fundamentais para isso: uma enraizada na natureza da burocracia e a outra na psicologia social. A ideologia liberal da tortura pressupõe um torturador impelido pelo desejo de evitar uma catástrofe iminente, não pela crueldade. Implicitamente, essa imagem pressupõe que o interrogador e quem toma a decisão são a mesma pessoa. Contudo, o fato definidor das organizações reais é a divisão do trabalho. A pessoa que decide se o prisioneiro é um caso genuíno de bomba-relógio não é o interrogador. A decisão sobre o que conta como um caso de bomba-relógio – um no qual a tortura é um mal menor – depende de juízos de valor complexos, sendo eles feitos mais acima na cadeia de comando. O interrogador simplesmente executa a decisão tomada em outro lugar.

Os interrogadores não habitam um mundo de bondade ou de igual respeito e consideração para com todos os seres humanos. Interrogar de maneira não violenta e não abusiva prisioneiros que resistem requer, por si, uma relação que em qualquer outro contexto seria moralmente repugnante. Isso significa enganar para extrair informação do sujeito, de modo que isso é feito criando cenários elaborados que o desorientam e o levam a uma realidade alternativa. O sujeito tem de ser enganado para pensar que sua informação importante já foi revelada por outra pessoa, de tal forma que não é mais de qualquer valor. Ele tem de ficar enlouquecido pelo pensamento de que seus amigos o traíram ou que o interrogador é seu amigo. O interrogador perturba seu senso de tempo e espaço, desorienta-o com sessões que nunca têm lugar, tempo ou intervalos previsíveis, bem como manipula suas emoções. O próprio nome das técnicas de interrogatório mostra isso: "amor emocional", "ódio emocional", "medo do pior", "medo do ruim", "medo diminuído", "orgulho e ego em alta", "orgulho e ego em baixa", "futilidade". O interrogador pode criar um cenário para fazer o sujeito pensar que está nas garras de uma organização de política secreta de um país diferente, muito temida ("bandeira falsa"). Todas as partes do meio ambiente do sujeito são um jogo equitativo para manipular e enganar, visto que o interrogador quer criar uma mentira completa que faça o sujeito falar.

... A ficção liberal de que o interrogatório pode ser feito por pessoas que não sejam cruéis ou tirânicas gira ao redor do fato de que, apesar do caráter do interrogador fora do trabalho, no trabalho todas as fibras de sua concentração seriam devotadas para dominar a mente do sujeito.

Somente uma coisa evita que isso se torne abuso e tortura, a saber, um conjunto claro de regras brilhantes, marteladas no interrogador com a intensidade de uma doutrinação religiosa, completadas com avisos de fogo e enxofre....

O que acontece, porém, quando a linha é ultrapassada? Quando, como no Afeganistão, o interrogador recebe mensagens confusas sobre se a Convenção de Genebra se aplica, ouve rumores de prisioneiros fantasmas ou de cativos muito importantes presos para anos de interrogatório em instalações ultrassecretas conhecidas como "Hotel California", localizadas em alguma nação em algum lugar do mundo? Ou quando o interrogador observa em volta dele a passagem do engano para o abuso, do abuso para a tortura moderada, da tortura moderada para ferimentos e afogamento? Sem linhas claras, não há nada que contrabalance a tirania inata do trabalho do interrogador. Quiçá alguém, em algum lugar na cadeia de comando, esteja torcendo as mãos para saber se o interrogatório se qualifica como um caso de bomba-relógio. O interrogador, porém, sabe apenas que as regras da estrada foram mudadas e os limites de velocidade impostos não mais se aplicam. A ficção liberal do interrogador consciencioso negligencia uma divisão do trabalho moral na qual a pessoa com fastidiosa consciência e a pessoa fazendo o interrogatório não são a mesma.

A ficção tem de presumir, portanto, que o interrogador opera somente sob estrita supervisão, em uma cadeia de comando na qual cada movimento seu é vetado e controlado pelos superiores que de fato estão deliberando. O problema é que essa pressuposição tremula em face de todas as coisas que nós sabemos sobre como organizações funcionam. A regra básica em toda organização burocrática é que detalhes operacionais e o conhecimento da culpa que os acompanha são empurrados para baixo o máximo possível na cadeia de comando. ...

Nós vimos esse fenômeno em Abu Ghraib, onde as autoridades da inteligência militar deram à polícia militar ordens vagas como: "quebrem a vontade desse elemento para nós"; "garantam que ele tenha uma noite ruim"; "assegurem-se de que ele receba o tratamento". Suponha que o guarda de 18 anos interprete que o "garanta que ele tenha uma noite ruim" signifique, simplesmente, "mantenha-o acordado durante toda a noite". Como você faz isso sem abuso físico? Ademais, o pessoal em Abu Ghraib testemunhou tratamentos de prisioneiros para lá de pesados por "outras agências governamentais" (OAG), um eufemismo para CIA. Eles viram o espírito OAG no corpo morto de um sujeito interrogado que supostamente testemunhou um empregado contratado estuprar uma prisioneira jovem. Quando isso é o que você vê, abusos como aqueles das fotos de Abu Ghraib não parecem ultrajantes. Ultrajantes comparados a quê?

Isso me conduz ao ponto da psicologia social. Dito claramente: nós julgamos o certo e o errado por relação à linha mestra do que nós passamos a considerar o comportamento "normal", e se a norma muda na direção da violência, nós iremos tolerar e aceitar a violência como uma resposta normal. ... Iremos ilustrar o ponto com o exemplo mais notável, o famoso Stanford Prison Experi-

ment. Homens voluntários foram divididos ao acaso em dois grupos que iriam simular os guardas e os internos em uma prisão simulada. Em uma questão de dias, os internos começaram a agir como internos reais da prisão – depressivos, enraivecidos e ansiosos. Os guardas começaram a abusar dos internos em um grau tão alarmante que os pesquisadores tiveram de parar em sete dias o experimento que seria de duas semanas. ... Levou apenas cinco dias para um guarda, que antes do experimento se autodescreveu como um pacifista, estar enfiando salsichas gordurosas na garganta de um prisioneiro que se recusou a comê-las, sendo que, em menos de uma semana, os guardas estavam colocando sacolas sobre as cabeças dos prisioneiros, fazendo-os dançar e humilhando-os sexualmente de uma maneira que lembra Abu Ghraib.

A minha conclusão é muito simples. Abu Ghraib é a imagem completamente previsível do que uma cultura de tortura se parece. Abu Ghraib não representa umas poucas maçãs podres – mais a macieira. Não se pode razoavelmente esperar que os interrogadores em uma cultura de tortura sejam os torturadores fastidiosos e bem-intencionados que a ideologia liberal fantasia. ...

Por todas essas razões, o cenário da bomba-relógio é uma fraude intelectual. Em seu lugar, temos tratar as questões reais sobre tortura – questões sobre incerteza, sobre a moralidade das consequências e sobre o que faz a uma cultura e aos próprios torturadores introduzir a sua prática. Uma vez que façamos isso, eu suspeito que poucos norte-americanos estarão dispostos a aceitar que qualquer coisa é possível. ...

25

A injusta guerra norte-americana contra as drogas

Michael Huemer

Em torno de 2,3 milhões de norte-americanos estão na cadeia ou na prisão, sendo que cinco milhões estão em *sursis* ou livramento condicional. Os Estados Unidos têm o maior índice de encarceramento em relação a qualquer outro país no mundo. Com apenas um vinte avos da população mundial, os Estados Unidos têm um quarto da população carcerária do mundo.

Nem sempre houve tantas pessoas atrás das grades. Desde o início da década de 1970, o governo federal empreende uma "guerra às drogas", sendo o inchaço da população carcerária seu resultado. Mais da metade dos detentos nas prisões federais foram condenados por acusações relativas a drogas. No sistema maior das prisões estaduais, em torno de 20% dos detentos são criminosos relacionados a drogas. A cada ano, o governo gasta bilhões de dólares na guerra contra as drogas.

Michael Huemer, que ensina filosofia na University of Colorado, em Boulder, pensa que deveríamos encerrar essa guerra. Usar drogas, afirma ele, é menos danoso do que fumar ou do que a obesidade, porém, ninguém quer tornar cigarros ou batata frita ilegais. O professor Huemer pensa que as leis contra as drogas são seriamente injustas porque violam os direitos de cada um controlar o seu próprio corpo.

O uso recreacional de drogas como maconha, cocaína, heroína e LSD deveria ser proibido? *Os que defendem a proibição* respondem sim. Eles, em geral, argumentam que o uso de drogas é extremamente danoso aos seus usuários e

---

Extraído de Bill Masters, *The New Prohibition*, Accurate Press, 2004. Reproduzido com permissão do autor e de Accurate Press. Modificado pelo autor em janeiro de 2009.

à sociedade em geral, e mesmo imoral, de tal forma que esses acreditam que tais fatos providenciam razões suficientes para a proibição. *Os que defendem a legalização* respondem não. Eles, em geral, fornecem um ou mais dos três argumentos seguintes: primeiro, alguns argumentam que o uso de drogas não é tão danoso quanto os que defendem a proibição sustentam e, mesmo, que algumas vezes é benéfico. Segundo, alguns argumentam que a proibição das drogas "não funciona". Em outras palavras, não tem muito sucesso em evitar o uso e/ou tem um grande número de consequências muito ruins. Por fim, alguns argumentam que a proibição de drogas é injusta ou viola direitos.

Eu não tentarei discutir, aqui, todos esses argumentos. Em vez disso, focarei no que me parecem ser os três argumentos mais proeminentes no debate sobre a legalização das drogas: primeiro, o argumento de que as drogas devem ser proibidas em razão do dano que causam aos seus usuários; segundo, o argumento de que elas devem ser proibidas porque causam danos a outras pessoas e, terceiro, o argumento de que as drogas devem ser legalizadas porque sua proibição viola direitos. Eu irei focar nas questões filosóficas e morais que esses argumentos levantam e não nas questões médicas e sociológicas. Mostrarei que os dois argumentos para a proibição falham, ao passo que o terceiro argumento, favorável à legalização, é procedente.

I. DROGAS E DANO AOS SEUS USUÁRIOS

O primeiro e mais importante argumento para a proibição sustenta que as drogas devem ser proibidas porque seu uso é extremamente danoso aos usuários e que a sua proibição diminui o índice do seu abuso. Esse argumento presume que a função própria do governo inclui evitar que as pessoas causem dano a si mesmas. Desse modo, o argumento é algo parecido com isso:

1. O uso de drogas é muito danoso aos seus usuários.
2. O governo deve proibir as pessoas de fazerem coisas que causem dano a si mesmas.
3. Portanto, o governo deve proibir o uso de drogas.

Obviamente, a segunda premissa é essencial ao argumento. Se eu acreditasse que o uso de drogas fosse muito danoso, mas *não* que o governo deveria proibir as pessoas de causar dano a si mesmas, então, eu não tomaria isso como uma razão para proibir seu uso. Porém, a premissa (2), se tomada sem qualificações, é extremamente implausível. Considere alguns exemplos de coisas que

as pessoas fazem e que causam dano (ou implicam o risco de dano) a si mesmas: fumar tabaco, beber álcool, comer demais, dirigir motocicletas, fazer sexo promíscuo ou sem proteção, manter relações com namorados ou namoradas imprudentes ou abusivos, estourar o limite dos cartões de crédito, trabalhar em empregos perigosos, abandonar a faculdade, mudar para Nova Jersey e ser rude com seus chefes. Deveria o governo proibir todas essas coisas?* A maioria de nós concordaria que o governo não deve proibir *qualquer* dessas coisas, muito menos todas elas. Isso não ocorre meramente por razões práticas ou logísticas, não, nós pensamos que o controle dessas atividades não é um assunto do governo.

Talvez, os que defendem a proibição argumentarão, não que o governo deva proibir aos indivíduos *todas* as atividades que são danosas para eles, mas que deve proibir as atividades que causem dano a eles mesmos de um certo modo, ou em certo grau, ou nos quais também haja alguma outra característica. Seria, então, um ônus dos que defendem a proibição explicar como o dano autoimposto sobre o uso de drogas difere de danos autoimpostos sobre as outras atividades mencionadas. Vamos considerar três possibilidades.

1. Uma sugestão poderia ser a de que o uso de drogas causa danos também a outras pessoas. Iremos discutir esse dano aos outros na seção II a seguir. Se, como eu defenderei, nem o dano aos usuários de drogas, nem o dano aos outros, justifica a proibição, então, haverá pouca plausibilidade na sugestão de que a combinação de danos justifica a proibição. Naturalmente, seria possível sustentar que certo nível limítrofe de dano total tenha de ser alcançado para que a proibição de uma atividade seja justificada e que a combinação de dano aos seus usuários e aos outros ultrapassaria tal limiar ainda que nenhum dos dois tipos de dano faça isso por si só. Como eu defenderei, porém, se os argumentos do "dano ao usuário" e do "dano aos outros" falham porque não é tarefa do governo aplicar sanções criminais para evitar o tipo de dano em questão, *então,* a combinação dos dois tipos não irá criar um caso convincente para a proibição.

2. Uma segunda sugestão é a de que o uso de drogas, em geral, é mais danoso do que as outras atividades listadas anteriormente. No entanto, não parece haver razão para acreditar nisso. Como uma medida (reconhecidamente limitada) do dano, considere as estatísticas de mortalidade. No ano 2000, o uso de drogas ilícitas causou direta ou indiretamente 17 mil mortes nos Estados

---

* Douglas Husak (*Legalize This! The Case for Decriminalizing Drugs,* London: Verso, 2002, p. 7, 101-3) oferece esse tipo de argumento. Eu adicionei à sua lista os meus próprios exemplos de atividades danosas.

Unidos.[*] Em contraste, o tabaco causou uma estimativa de 435 mil mortes.[**] Naturalmente, há mais pessoas que usam tabaco do que pessoas que usam drogas ilegais,[***] então, vamos dividir pelo número de usuários: o tabaco mata 4,5 pessoas entre mil em risco a cada ano; drogas ilegais matam 0,66 pessoas entre mil em risco a cada ano.[****] Ainda assim, ninguém defende proibir o cigarro e colocar os fumantes na prisão. Em uma avaliação similar, a obesidade causou uma estimativa de 112 mil mortes no mesmo ano (devido ao aumento na incidência de doenças do coração, infartes e assim por diante), ou 1,8 a cada mil em

---

[*] Ali Mokdad, James Marks, Donna Stroup e Julie Gerberding "Actual Causes of Death in the United States, 2000", *Journal of the American Medical Association* 291, n. 10, 2004: 1238-45, p. 1242. A estatística inclui estimativas da contribuição do uso de drogas para causas de morte como suicídio, homicídio, acidentes com veículos automotores e infecções por HIV.

[**] Mokdad et al., p. 1239. A estatística inclui efeitos estimados em fumantes indiretos. Os Centers for Disease Control and Prevention providenciam uma estimativa de 440 mil mortes ("Annual Smoking-Attributable Mortality, Years of Potential Life Lost, and Economic Costs – United States, 1995-1999", *Morbidity and Mortality Weekly Report* 51, 2002: 300-303, http://cdc.gov/mmwr/PDF/wk/mm5114.pdf, p. 300).

[***] James Inciardi ("Against Legalization of Drugs" in Arnold Trebach e James Inciardi, *Legalize It? Debating American Drug Policy*, Washington, DC; American University Press, 1993, p. 161, 165) defende essa posição, acusando os defensores da legalização de "sofisma". Contudo, ele não chega a calcular o número de mortes por usuário.

[****] Eu incluo tanto os ex-fumantes quanto os atuais fumantes entre as "pessoas em risco". O cálculo para o tabaco é baseado no relatório de Mokdad e colaboradores (p. 1239) de que 22,2% da população adulta eram fumantes e 24,4% eram ex-fumantes em 2000 na estimativa do U.S. Census Bureau de uma população adulta de 209 milhões no ano de 2000 ("Table 2: Annual Estimates of the Population by Sex and Selected Age Groups for the United States: April 1, 2000 to July 1, 2007 [NC-EST2007-02]", publicado em 1º. de maio de 2008, http://www.census.gov/popest/national/asrh/NC-EST2007/NC-EST2007-02.xls). O cálculo para drogas ilícitas é baseado no relatório do Office of National Drug Control Police (daqui para a frente, ONDCP) de que, no ano de 2000, 11% das pessoas com idade de 12 anos ou mais usaram drogas ilegais no ano anterior ("Drug Use Trends", outubro de 20102, http://whitehousedrugpolicy.gov/publications/factsht/druguse/) e no relatório do U.S. Census Bureau de uma população em torno de 233 milhões de norte-americanos com 12 anos ou mais em 2000 ("Table 1: Annual Estimates of the Population by Sex and Five-Year Age Groups for the United States: April 1, 2000 to July 1, 2007 [NC-EST2007-01]", publicado em 1º de maio de 2008, http://www.census.gov/popest/national/asrh/NC-EST2007/NC-EST2007-02.xls). A interpolação foi aplicada à categoria do Census Bureau de "10 a 14" anos para calcular a estimativa do número de pessoas com idade entre 12 e 14 anos. No caso das drogas, se "pessoas em risco" incluírem somente aqueles que admitem ter usado drogas ilegais no mês anterior, então, o índice de morte é de 1,2 por mil em risco.

risco.* Profissionais da saúde têm avisado sobre a pandemia da obesidade, mas ninguém ainda defendeu a prisão de pessoas obesas.

Há danos menos tangíveis do uso de drogas – danos à qualidade de vida do usuário. Eles são difíceis de quantificar. Mas compare isso à magnitude do dano à qualidade de vida a que se pode chegar, digamos, abandonando a escola, trabalhando em um emprego perigoso por vários anos ou se casando com um cafajeste – essas coisas podem causar detrimentos extremos e permanentes ao bem-estar de alguém. Ainda assim, ninguém propôs prender aqueles que abandonam a escola, trabalham em empregos ruins ou tomam decisões erradas em relação ao casamento. Tal ideia pareceria ridícula, claramente além das prerrogativas do Estado.

3. Outra sugestão é a de que o uso de drogas causa danos aos usuários *de um modo diferente* das que as outras atividades listadas. Que tipo de danos as drogas causam? Em primeiro lugar, drogas ilícitas podem piorar a saúde dos usuários e, em alguns casos, implicam risco de morte. Porém, muitas outras atividades – incluindo o consumo de álcool, tabaco e comida gordurosa; o sexo; e (em uma interpretação ampla de "saúde") o uso de automóveis – implicam risco à saúde e, mesmo assim, quase ninguém acredita que tais atividades deveriam ser criminalizadas.

Em segundo lugar, as drogas podem causar danos às relações dos usuários com outras pessoas – particularmente, com a família, os amigos e aqueles a quem se ama –, bem como interferir no desenvolvimento de relações pessoais mais satisfatórias.** Ser rude para com os outros também pode ter esse efeito, ainda assim, ninguém acredita que você deva ser posto na cadeia por ser rude. Ademais, é muito implausível supor que as pessoas devam se sujeitar a sanções criminais por arruinar os seus relacionamentos pessoais. Eu não tenho uma teoria geral sobre que tipo de coisas deveria levar as pessoas à punição, contudo,

---

* A partir de 112 mil mortes prematuras causadas por obesidade em 2000 (Katherine Flegal, Barry Graubard, David Williamson e Mitchell Gail "Excess Deaths Associated with Underwight, and Obesity." *Journal of the American Medical Association* 293, n. 15, 2005: 1861-7), um índice de obesidade de 30,5% entre norte-americanos adultos em 2000 (Allison Hedley, Cynthia Ogden, Clifford Johnson, Margaret Carroll, Lester Curtin, and Katherine Flegal, "Prevalence of Overweight and Obesity Among U.S. Children, Adolescents, and Adults, 1999–2002", *Journal of the American Medical Association 291*, no. 23, 2004: 2847–50) e uma população norte-americana adulta de 209 milhões em 2000 (U.S. Census Bureau, "Table 2", op. cit.).

** Inciardi, p. 167, 172.

considere o seguinte exemplo: suponha que eu decida terminar com a minha namorada, pare de telefonar para a minha família e me afaste de todos os meus amigos. Eu faço isso sem uma boa razão – somente sinto isso. Esses atos irão danificar minhas relações pessoais tanto quanto qualquer outra coisa poderia fazê-lo. Deveria a polícia me prender e me colocar na cadeia? Se não, então, por que eles deveriam me prender por fazer alguma coisa que somente tem uma *chance* de, indiretamente, me levar a um resultado similar? O seguinte enunciado parece ser um princípio político razoável: se fosse errado (porque não é parte de qualquer função legítima do governo) punir pessoas por uma ação que *leva diretamente* a algum resultado, então seria também errado punir pessoas por fazer alguma outra ação sob a alegação de que ela tem uma *chance* de levar a tal resultado indiretamente. Se o Estado não pode me proibir de *diretamente cortar* os meus relacionamentos com os outros, então o fato de que meu uso de drogas *poderia levar ao resultado* de causar dano a tais relacionamentos não providencia uma boa razão para me proibir de usar drogas.

Em terceiro lugar, drogas podem causar dano à vida financeira dos usuários, custando a eles dinheiro, causando a perda de seus empregos ou impedindo que encontrem um trabalho, bem como impedindo que sejam promovidos. O mesmo princípio se aplica aqui: se é um abuso de poder do governo me proibir de diretamente chegar àqueles tipos de consequências financeiras negativas, então, seguramente, o fato de que o uso de drogas poderia indiretamente conduzir a tais resultados não é uma boa razão para proibir essa ação. Suponha que eu decida deixar meu emprego e jogar todo o meu dinheiro pela janela, sem razão alguma. Deveria a polícia me prender e me colocar na prisão?

Em quarto lugar, e finalmente, as drogas podem causar dano ao caráter moral dos usuários, como James Q. Wilson acredita:

> Se acreditamos – como eu acredito – que a dependência de certas drogas que causam alteração mental *é* uma questão moral e que sua ilegalidade reside, em parte, em sua imoralidade, então legalizá-las mina, se não elimina simplesmente, a mensagem moral. Tal mensagem está na raiz da distinção entre nicotina e cocaína. Ambas são altamente viciantes e ambas têm efeitos físicos danosos. No entanto, tratamos as duas diferentemente não apenas porque a nicotina é tão amplamente usada que está além da possibilidade de uma efetiva proibição, mas porque seu uso não destrói a humanidade essencial do usuário. O tabaco encurta a vida, a cocaína a avilta. A nicotina altera os hábitos, a cocaína altera a alma. O uso pesado de *crack*, diferentemente do uso pesado de tabaco, corrói aqueles sentimentos naturais de simpatia

> e dever que constituem a nossa natureza humana e tornam possível nossa vida social.*

Nessa passagem, Wilson sustenta que o uso da cocaína:

a) é imoral
b) destrói a humanidade
c) altera a alma
d) corrói os sensos de simpatia e de dever

Um problema com o argumento de Wilson é a falta de evidência em apoio de (a) a (d). Antes de colocar as pessoas na prisão por corromperem suas almas, devemos exigir alguma evidência objetiva de que elas estão, de fato, sendo corrompidas. Antes de colocar as pessoas na prisão por serem imorais, devemos exigir algum argumento para mostrar que suas ações são, de fato, imorais. Talvez, as acusações de Wilson de imoralidade e de corrupção se resumam à acusação de que os usuários de drogas perdem os seus sensos de simpatia e de dever – isto é, as pretensões (a) a (c) se fundem na pretensão (d). É plausível que usuários de drogas *pesadas* experimentem um senso diminuído de simpatia para com os outros e um senso diminuído de dever e de responsabilidade. Isso fornece uma boa razão para proibir o uso de drogas?

De novo, parece que não se deveria proibir uma atividade sob a alegação de que ela pode indiretamente causar algum resultado, a menos que fosse apropriado proibir o que levasse diretamente a tal resultado. Seria apropriado e dentro das funções legítimas do Estado punir as pessoas por serem antipáticas e irresponsáveis ou por se comportarem dessa forma? Suponha que Howard – ainda que não seja um usuário de droga – não simpatize com os outros. Quando as pessoas tentam contar para Howard sobre seus problemas, ele simplesmente lhes diz para desistirem de se lamentar. Amigos e colegas de trabalho que pedem a ele favores são rudemente repelidos. Além disso – ainda que não cause dano aos outros de modos que seriam contra nossas leis correntes –, Howard tem um senso pobre de dever. Ele não se preocupa em comparecer ao trabalho pontualmente nem tem qualquer orgulho pelo seu trabalho. Ele não doa para a caridade e não tenta melhorar sua comunidade. Tudo somado, Howard é um indivíduo ignóbil e desprazeroso. Deveria ser ele posto na cadeia?

Se não, então por que alguém deveria ser posto na cadeia por meramente fazer alguma coisa que poderia ter uma *chance* de deixá-lo como Howard? Se

* James Q. Wilson, "Against the Legalization of Drugs", *Commentary* 89, 1990: 21–8, p. 26.

for um abuso do poder do governo punir as pessoas simplesmente por serem idiotas, então o fato de o uso de drogas poder levar alguém a ser idiota não poderia ser uma boa razão para proibir esse uso.

II. DROGAS E DANOS AOS OUTROS

Alguns argumentam que o uso de drogas tem de ser proibido porque causa dano à família do usuário, aos seus amigos e a colegas de trabalho e/ou à sociedade em geral. Um relatório produzido pelo Office of National Drug Control Policy declara:

> As democracias podem florescer somente quando seus cidadãos valorizam sua liberdade e abraçam a responsabilidade pessoal. O uso de drogas mina a capacidade individual de buscar ambos os ideais. Ele diminui a capacidade individual de operar efetivamente em muitas das esferas da vida – como um estudante, um pai ou uma mãe, um cônjuge, um empregado –, mesmo como colega de trabalho ou motorista. Além disso, também quando alguns defendem que ele representa uma expressão de autonomia individual, o uso de droga é de fato inimigo da liberdade pessoal, produzindo uma capacidade reduzida de participar na vida da comunidade e na promessa da América.*

Ao menos um desses alegados danos – direção perigosa – *é* claramente um assunto do Estado. Por essa razão, eu concordo inteiramente que as pessoas devam ser proibidas de dirigir quando estiverem sob influência de drogas. Mas e sobre os demais danos alegados?

Retorne ao nosso cidadão hipotético, Howard. Imagine que ele – novamente, por razões que não têm nada a ver com drogas – não valorize a liberdade nem assuma responsabilidades pessoais. Não é claro o que isso significa, mas, por boas razões, vamos supor que Horward abrace uma ideologia política totalitária e negue a existência da liberdade da vontade. Ele constantemente se lamenta sobre seus problemas e tenta evitar tomar decisões. No entanto, é terrível como estudante e como trabalhador. Dificilmente estuda e falta a compromissos com frequência, razão pela qual obtém notas ruins. Como mencionado anteriormente, Howard começa a trabalhar tarde e não tem orgulho de seu trabalho. Apesar de ele não fazer nada contra nossas leis correntes, é um pai e um

* ONDCP, *National Drug Control Strategy* 2002, Washington, DC: Government Printing Office, http://www.whitehousedrugpolicy.gov/ publications/policy/03ndcs/, p. 1–2.

esposo desatento e imprudente. Ele não faz qualquer esforço para participar da vida de sua comunidade, ou da promessa da América. Ele prefere ficar em casa, vendo televisão e culpando o resto do mundo por seus problemas. Em suma, Howard faz todas as coisas ruins para a sua família, seus amigos, colegas de trabalho e a sociedade, tal como o que o ONDCP diz que *pode* resultar do uso de drogas. Ademais, a maior parte disso ele faz voluntariamente.

O congresso deveria aprovar leis contra o que Howard está fazendo? A polícia deveria, portanto, prendê-lo e a promotoria denunciá-lo por ser um fracassado?

Mais uma vez parece absurdo supor que poderíamos prender e encarcerar alguém por se comportar desses modos, ainda que sejam indesejáveis. Visto que o uso de drogas tem somente uma *chance* de levar alguém a se comportar de cada um desses modos, é ainda mais absurdo supor que deveríamos prender por pessoas por uso de drogas com base no fato de que o seu uso tem esses efeitos potenciais.

III. A INJUSTIÇA DA PROIBIÇÃO DAS DROGAS

O filósofo Douglas Husak caracterizou a proibição das drogas como a maior injustiça perpetrada pelos Estados Unidos depois da escravidão.* Isso não é uma hipérbole. Se as leis contra as drogas são injustas, então os Estados Unidos têm em torno de meio milhão de pessoas injustamente aprisionadas.**

Por que as leis contra as drogas são *injustas*? O argumento de Husak invoca um princípio do qual poucos podem discordar: é injusto para o Estado

* Husak, *Legalize This!*, p. 2.

** Em 2006, havia aproximadamente 553 mil pessoas nas cadeias e prisões norte-americanas, cujo delito principal era relacionado a drogas. Isso inclui 93.751 presos federais (U.S. Department of Justice, "Prisoners in 2006", dezembro de 2007, http://www.ojp.usdoj.gov/bjs/pub/pdf/p06.pdf, p. 9). As prisões estaduais detêm outros 269.596 presos por drogas, a partir de uma população prisional estadual de 1.377.815 ("Prisoners in 2006", p. 2), sendo o índice de 2004 igual a 19,57% dos prisioneiros estaduais presos por crimes relacionados a drogas ("Prisoners in 2006", p. 24). As cadeias locais detêm outros 189.204 prisioneiros por drogas, com base na população carcerária local, em 2006, de 766.010 ("Prisoners in 2006", p. 3), bem como no índice, em 2002, de 24,7% da população carcerária local presa sob acusação relacioada a drogas (U.S. Department of Justice, "Profile of Jail Inmates 2002", publicado em julho de 2004, revisado em 12 de outubro de 2004, http://www.ojp.usdoj.gov/bjs/pub/pdf/pji02.pdf, p. 1). Em todos os casos, usei a última estatística disponível para os fins deste escrito.

punir as pessoas sem ter uma boa razão para fazer isso.* Nós vimos as falhas dos argumentos mais comuns propostos para a proibição das drogas. Se nada melhor aparecer, então temos de concluir que os que defendem a proibição não têm uma justificação racional para punir os usuários de drogas. Nós privamos centenas de milhares de pessoas em relação a suas liberdades básicas e as sujeitamos a condições de dificuldade severas sem uma boa razão.

Isso é mau o suficiente. Quero, porém, dizer alguma coisa mais forte: não é que meramente estejamos punindo pessoas sem uma boa razão. Estamos punindo as pessoas por exercerem os seus direitos naturais. Os indivíduos têm direito de usar drogas. Esse direito não é absoluto nem excepcional. Suponha, por exemplo, que existisse uma droga que, uma vez ingerida, levasse uma proporção significativa de usuários, sem nenhuma liberdade da vontade adicional de sua parte, a atacar pessoas sem provocação. Eu pensaria que proibir o uso dessa droga seria uma competência do governo. Nenhuma droga existente, porém, satisfaz essa descrição. De fato, ainda que eu não tenha tempo para investigar esse assunto aqui, penso que é claro que as *leis* contra as drogas causam mais crimes do que as próprias drogas o fazem.

A ideia de um direito de usar drogas deriva da ideia de que os indivíduos são proprietários de seus próprios corpos. Isto é, uma pessoa tem o direito de exercer controle sobre seu próprio corpo – incluindo o direito de decidir como ele deve ser usado e de excluir outros de usá-lo – de maneira similar ao modo como alguém pode exercer controle sobre a sua propriedade (e impedir outros de fazê-lo). Essa declaração é um tanto vaga, contudo, podemos ver sua ideia geral corporificada na moralidade do senso comum. De fato, parece, caso haja *alguma coisa* sobre a qual alguém tenha direitos, que ela deveria ser o próprio corpo. Isso explica por que pensamos que os outros não podem atacar fisicamente ou sequestrar você. Isso explica por que não aceitamos o uso não voluntário de sujeitos humanos em experimentos médicos, mesmo que sejam benéficos para a sociedade – o resto da sociedade não pode decidir usar o seu corpo para seus próprios propósitos sem a sua permissão. Isso explica por que alguns acreditam que as mulheres têm direito ao aborto – e também por que outros não acreditam. Os primeiros acreditam que uma mulher tem direito de fazer o que quiser com seu próprio corpo. Os últimos acreditam que o feto é uma pessoa distinta e que uma mulher não tem direito de causar dano ao corpo *dele*. Em termos práticos, ninguém contesta que, *se* o feto fosse apenas uma parte do corpo da mulher, *en-*

* *Husak, Legalize This!*, p. 15. Veja o Capítulo 2 dessa publicação para uma discussão extensa dos vários argumentos propostos para proibir as drogas, incluindo muitos aspectos que eu não tenho espaço para discutir aqui.

tão essa mulher teria direito de escolher se quer fazer um aborto, bem como, em termos práticos, ninguém contesta que, *se* o feto fosse uma pessoa distinta, então a mulher não teria o direito de destruí-lo. Quase ninguém contesta que as pessoas têm direitos sobre seus corpos, mas não sobre os corpos dos outros.

O direito de controlar o próprio corpo não pode ser interpretado como implicando o direito de usar seu corpo de *todos* os modos concebíveis, assim como não temos o direito de usar nossa propriedade de todos os modos concebíveis. Principalmente, não podemos usar nossos corpos para causar dano aos outros de certos modos, assim como não podemos usar a nossa propriedade para causar dano aos outros. No entanto, o uso de drogas parece ser um caso paradigmático de exercício legítimo do direito de controlar o próprio corpo. O consumo de drogas ocorre no corpo do usuário e no entorno imediato dele. Os efeitos mais importantes ocorrem *dentro* do corpo do usuário. Se considerarmos o uso de drogas como mera alteração do corpo e da mente do usuário, é difícil ver como alguém que acredita em direitos simplesmente poderia negar que esse caso é protegido por um deles, pois:

a) é difícil ver como alguém que acredita em direitos possa negar que indivíduos os tenham sobre seus próprios corpos e mentes; e
b) é difícil ver como alguém que acredita em tais direitos poderia negar que o uso de drogas, considerado meramente como algo que altera o corpo e a mente do usuário, seja um exemplo do exercício desses direitos sobre o próprio corpo e própria mente.

Considere dois modos pelos quais um defensor da proibição poderia objetar a esse argumento. No primeiro deles, o defensor da proibição poderia argumentar que o uso de drogas não altera *meramente* o corpo e a mente do usuário, mas também causa dano a sua família, seus amigos, seus colegas de trabalho e à sociedade. Respondi a esse tipo de argumento na seção II. Não é simplesmente *qualquer* modo pelo qual se pode dizer que uma ação "causa dano" a outras pessoas que torna a ação digna de sanção criminal. Nesse ponto, não devemos tentar estabelecer um critério geral para definir qual o tipo de dano que torna uma ação digna de criminalização. É suficiente assinalar que há certos tipos de "danos" que, praticamente, ninguém toma como base para sanções criminais e que isso inclui os "danos" que eu causo aos outros por ser um mau estudante, um trabalhador incompetente ou um cidadão apático.* Isso posto, eu concordo com o defensor

* Husak (*Drugs and Rights*, Cambridge University Press, 1992, p.166–8) de forma semelhante defende que ninguém tem o direito que eu seja um bom vizinho, um estudante proficiente e assim por diante, e que somente danos que violam direitos podem justificar sanções criminais.

da proibição ao menos no seguinte: a ninguém deveria ser permitido dirigir ou operar máquinas pesadas quando sob a influência de drogas que prejudicam sua habilidade de fazer essas coisas. Nem se deveria permitir às mulheres grávidas ingerir drogas se for possível provar que tais drogas causam riscos substanciais a seus bebês (deixo aberta a questão de qual o nível limiar de risco, bem como as questões empíricas concernentes ao nível real de risco gerado por drogas ilegais). Contudo, na grande maioria dos casos, o uso de drogas não causa danos a ninguém de modo *relevante* – isto é, modos pelos quais normalmente julgamos merecidas as penalidades criminais – e não deveriam ser proibidas.

No segundo modo, um defensor da proibição poderia argumentar que o uso de drogas falha em se qualificar como um exercício dos direitos de uso sobre o próprio corpo porque o indivíduo não está agindo de forma verdadeiramente livre ao decidir usá-las. Talvez os indivíduos somente usem drogas porque ficaram presos a algum tipo de compulsão psicológica; porque elas exercitam um encanto de sereia que distorce as percepções dos usuários; porque os usuários não compreendem o quão ruim as drogas são; ou alguma coisa desse gênero. A forma exata dessa objeção não importa. De qualquer modo, a proibição enfrenta um dilema. Se os usuários não escolhem usar drogas livremente, então, é injusto *puni*-los por usá-las. Pois, se eles não escolhem livremente, então não são moralmente responsáveis por suas decisões, sendo injusto punir uma pessoa por alguma coisa pela qual ela não é responsável. Contudo, se os usuários *escolhem* livremente ao decidir usar drogas, então essa escolha é um exercício de seus direitos sobre seus corpos.

Eu tentei pensar nos melhores argumentos que a defesa da proibição poderia ofertar, não obstante os defensores da proibição tenham permanecido paradoxalmente silentes sobre a questão. Quando um país vai à guerra, ele tende a focar em como vencer, dispensando pouca atenção aos direitos das vítimas no país inimigo. De modo similar, um efeito da declaração norte-americana de "guerra" aos usuários de drogas parece ser o de que os defensores da proibição não deram quase nenhuma importância aos direitos desses usuários. A maioria ignora a questão ou a menciona brevemente somente para dispensá-la sem argumento.* Em um esforço para desacreditar os defensores da legalização, o Office of National Drug Control Policy produziu a seguinte caricatura –

* Veja Inciardi para um exemplo dessa ignorância e Daniel Lungren ("Legalization Would Be a Mistake" in Timothy Lynch, ed., *After Prohibition*, Washington, DC: Cato Institute, 2000, p. 180) para um exemplo de dispensa não argumentada. Wilson (p. 24) trata da questão, se trata, somente para argumentar que o uso de drogas torna os usuários que são pais, esposos, empregadores e colegas de trabalho piores nessas funções. Isso falha em refutar a controvérsia de que os indivíduos têm direito de usar drogas.

> O cinismo fácil que cresceu em torno à questão das drogas não é acidental. Disseminar isso tem sido o fim deliberado de uma longa década de campanha realizada pelos proponentes da legalização, críticos cujo mantra é "nada funciona", e cujo *insight* central parece ser o de que eles podem evitar propor o não mencionável – um mundo onde as drogas são ubíquas e onde o uso e o vício dispararíam – se puderem se esconder atrás da suave crítica à administração, segundo a qual os esforços de controlar as drogas "não funcionam".*

- negando, aparentemente, a existência das questões centrais que discuti neste ensaio. Parece razoável pressupor que uma abordagem dos direitos do Estado em interferir com a força sobre decisões individuais a respeito do próprio corpo não está no horizonte dos defensores da proibição.

IV. CONCLUSÕES

Indubitavelmente, a guerra às drogas tem sido desastrosa de várias maneiras, que outros poderão descrever de maneira mais hábil – em termos de seus efeitos sobre o crime, sobre a corrupção policial e sobre outras liberdades civis, para apontar alguns casos. Porém, mais do que isso, a guerra contra as drogas é moralmente ultrajante na sua própria concepção. Se nos concebemos como uma sociedade livre, não podemos empregar a força para privar as pessoas de suas liberdades e suas propriedades por razões de capricho. O exercício de tal coerção requer uma fundamentação estabelecida de forma clara e poderosa. A maioria das razões propostas para o caso da proibição de drogas poderia ser considerada limitada se fosse proposta em outros contextos. Poucos levariam a sério a sugestão de que as pessoas deveriam ser presas por causar dano à própria saúde, por serem estudantes ruins ou por falharem em compartilhar sonho americano. É ainda menos digno de crédito que deveríamos prender pessoas por uma atividade que somente *pode* levar a tais consequências. Ainda assim, esses argumentos fracos e outros similares formam o coração da defesa da proibição.

Os que defendem a proibição são também incapazes de responder ao argumento de que os indivíduos têm direito ao uso de drogas. Tal resposta teria de negar que as pessoas têm direito de controle sobre seus próprios corpos ou que o consumo de drogas se constitui em um exercício de tais direitos. Nós vimos que o tipo de dano que o uso de drogas alegadamente causa à sociedade

* ONDCP, *National Drug Control Strategy* 2002, p. 3.

não se constitui em um argumento contra a posição que defende ser isso um exercício dos direitos do usuário sobre seu próprio corpo. Ademais, a pretensão de que os usuários de drogas não podem controlar seu comportamento ou não sabem o que estão fazendo, torna ainda mais misterioso por que se deveria acreditar que eles merecem ser punidos pelo que estão fazendo.

Irei finalizar respondendo a um desafio pro posto pelo defensor da proibição, James Inciardi:

> O governo dos Estados Unidos não irá legalizar as drogas tão cedo, se o fará, e certamente não fará neste século [o séc. XX]. Então por que gastar tanto tempo, recursos e esforços intelectuais e emocionais em uma aventura quixotesca? ... Devemos estar cientes que, nesse momento, nem os políticos e nem a política respondem positivamente a estratégias de alteração drásticas e abruptas."*

Os Estados Unidos, no momento, têm 553 mil pessoas presas injustamente. Inciardi pode – tragicamente – estar correto no sentido de que o governo, por ora, não tem intenção de parar sua flagrante violação aos direitos do povo. No entanto, permanece como dever dos cidadãos e dos teóricos políticos e sociais identificar a injustiça e não concordar tacitamente com ela. Imagine um defensor da escravidão, décadas antes da Guerra Civil, sustentando que os abolicionistas estavam perdendo seu fôlego e que deveriam mudar para atividades mais produtivas, como defender mudanças paliativas nos modos pelos quais os escravos eram tratados, visto que os estados do Sul dos Estados Unidos não tinham intenção de finalizar tão cedo a escravidão. A instituição da escravidão é uma marca suja na história de nossa nação, porém, a nossa história seria ainda mais vergonhosa se ninguém naquela época tivesse falado contra a injustiça.

Essa comparação é exagerada? Eu não penso assim. O dano de ser injustamente aprisionado é qualitativamente comparável (ainda que em geral termine mais cedo) ao dano de ser escravizado. A crescente popularidade do bode expiatório e do estereótipo dos usuários e dos vendedores de drogas por parte de nossos líderes nacionais é comparável ao preconceito racial das gerações anteriores. Apesar disso, o fato de muito poucos parecerem dispostos a falar em favor dos direitos dos usuários de drogas advém da imagem negativa que temos deles e do medo de sermos associados a eles. Ainda assim, essas atitudes permanecem desconcertantes. Eu mesmo usei drogas. Conheço muitos indivíduos decentes e de sucesso, dentro e fora de minha profissão, que usaram drogas

* Inciardi, p. 205.

ilícitas. Dois presidentes dos Estados Unidos, um vice-presidente, um porta--voz da Casa Branca e um juiz da suprema corte admitiram ter usado drogas ilegais.* Quase a metade de todos os norte-americanos acima da idade de onze anos usaram drogas ilegais.** Nesse momento, no entanto, deixe de lado o absurdo de recomendar sanções criminais para todas essas pessoas. Meu ponto é o seguinte: se estamos convencidos da injustiça da proibição das drogas, então – mesmo que nossos protestos caiam em ouvidos surdos – não podemos permanecer silentes em face de tal injustiça de larga escala em nosso país. Felizmente, reformas sociais radicais *ocorreram* mais de uma vez em nossa história como resposta a argumentos morais.

---

* Bill Clinton, Al Gore, Newt Gingrich e Clarence Thomas (relatado por David Phinney, "Dodging the Drug Question", ABC News, 19 de agosto, 1999 de http://abcnews.go.com/sections/politics/DailyNews/prez_questions990819.html). George W. Bush se recusou a dizer se tinha alguma vez usado drogas ilegais. Barack Obama admitiu ter usado maconha e cocaína (*Dreams from My Father*, New York: Random House, 2004, p. 93).

** Em 2006, 45% dos norte-americanos com idade de 12 anos ou mais relataram ter usado ao menos uma droga ilegal (U.S. Department of Health and Human Services, "National Survey on Drug Use and Health", 2006, Table 1.1B, http://www.oas.samhsa.gov/NSDUH/2k6NSDUH/tabs/Sect1peTabs1to46.htm).

26

Nossa ética sexual

Bertrand Russel

Bertrand Russel (1872-1970), que ganhou o Prêmio Nobel de literatura, escreveu sobre quase todos os assuntos filosóficos. Muitos o consideram o maior filósofo do século XX. "Bertie", como os seus amigos o chamavam, certamente, estava à frente do seu tempo. Neste ensaio, publicado em 1936, Lord Russel defende uma abordagem racional da ética sexual. Ele endossa ideias como igualdade econômica para as mulheres, relações sexuais fora do casamento e comunicação honesta com os filhos. Russel, contudo, não oferece uma solução para o que considera a maior causa de conflito sexual, a saber, a tensão entre querer uma variedade de parceiros e querer que o próprio parceiro seja monogâmico.

I

Sexo, mais do que qualquer outro elemento na vida humana, é ainda visto por muitos, talvez pela maioria, de modo irracional. Homicídio, epidemia, insanidade, ouro e pedras preciosas – de fato, todas as coisas que são os objetos de esperanças e medos apaixonados – foram vistos, no passado, através de uma névoa de mágica ou mitologia. O sol da razão porém, dissipou a névoa, exceto aqui e acolá. A nuvem densa que permanece está no território do sexo, porque, talvez, seja natural, visto que ele diz respeito à parte mais apaixonada das vidas da maioria das pessoas.

Não obstante, está se tornando claro que as condições no mundo moderno estão trabalhando para efetuar uma mudança na atitude pública em relação ao sexo. Que mudança, ou mudanças, virá à tona ninguém pode dizer com

---

Extraído de Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian,* editado por Paul Edwards (New York: Simon and Schuster, 1957, 1985), p. 168–178, originalmente publicado em *The American Mercury* 38 (maio de 1936). Reproduzido com permissão.

qualquer certeza, contudo, é possível perceber algumas das forças que agora estão operando, bem como discutir quais serão os seus resultados prováveis sobre a estrutura da sociedade.

Na medida em que a natureza humana está envolvida, não se pode dizer que é *impossível* produzir uma sociedade na qual haja poucas relações sexuais fora do casamento. As condições para esse resultado, contudo, são tais que seria quase impossível obtê-las na vida moderna. Vamos, então, considerar quais são essas condições.

A maior influência sobre a monogamia é a imobilidade em uma região que contém poucos habitantes. Se um homem dificilmente tem ocasião de sair de casa e dificilmente vê qualquer mulher, exceto sua esposa, é fácil para ele ser fiel. Mas se ele viaja sem ela ou vive em uma comunidade urbana populosa, o problema é proporcionalmente mais difícil. A próxima grande ajuda à monogamia é a superstição: daqueles que acreditam genuinamente que o "pecado" conduz à punição eterna pode-se esperar que a evitem e, em alguma medida, eles fazem isso, mas não em uma medida tal como se poderia esperar. O terceiro apoio da virtude é a opinião pública. Onde, como em sociedades agrícolas, tudo o que um homem faz é conhecido pelos seus vizinhos, ele tem motivos poderosos para evitar qualquer coisa que a convenção condene. Todas essas causas de comportamento correto, porém, são muito menos potentes hoje do que costumavam ser. Poucas pessoas vivem isoladas. A crença no fogo do inferno está morrendo e, nas grandes cidades, ninguém sabe o que seu vizinho faz. Não surpreende, portanto, que homens e mulheres sejam menos monogâmicos do que eram antes do surgimento da industrialização moderna.

Naturalmente, pode-se dizer que, muito embora um número crescente de pessoas falhe em seguir a lei moral, essa não é uma razão para alterar os padrões. Aqueles que pecam, às vezes é dito, deveriam saber e reconhecer que pecam e que um código ético não é pior por ser difícil viver de acordo com ele. No entanto, eu devo replicar que a questão de um código ser bom ou mau é a mesma de saber se ele promove ou não promove a felicidade humana. ...

A dificuldade de formular uma ética sexual que funcione advém do conflito entre o impulso para o ciúme e o impulso para a poligamia. Não há dúvida de que o ciúme, ainda que parcialmente instintivo, é em uma grande medida convencional. Em sociedades nas quais um homem é considerado um objeto para ser ridicularizado se sua esposa for infiel, ele será ciumento, mesmo que não tenha mais qualquer afeto por ela. Assim, o ciúme está intimamente conectado com o sentimento de propriedade e é menor onde esse sentido está ausente. Se a fidelidade não for parte do que é convencionalmente esperado, o ciúme será muito menor. Contudo, ainda que haja mais possibilidades de di-

minuir o ciúme do que muitas pessoas supõem, haverá limites muito definidos enquanto perdurarem os direitos e deveres dos pais. Até que esse seja o caso, será inevitável que os homens desejem alguma garantia de que são os pais dos filhos de suas esposas. Para as mulheres terem liberdade sexual, os pais terão de desparecer, de tal forma que as esposas não deverão mais ter a expectativa de serem sustentadas por seus maridos. Isso poderá advir com o tempo, mas será uma mudança social profunda, sendo seus efeitos, para o bem ou para o mal, incalculáveis.

No decorrer desse tempo, se o casamento e a paternidade sobreviverem como instituições sociais, será necessário algum ajuste entre a completa promiscuidade e uma vida inteira de monogamia. Não é fácil decidir sobre o melhor ajuste em um dado momento. A decisão deverá variar de um tempo para outro, de acordo com os hábitos da população e a confiabilidade dos métodos de controle de natalidade. Algumas coisas, contudo, podem ser ditas com algum caráter definitivo.

Em primeiro lugar, não é desejável, psicológica e educacionalmente, que as mulheres tenham filhos antes da idade de 20 anos. A nossa ética deve, portanto, ser tal que faça disso uma ocorrência rara.

Em segundo lugar, é improvável que uma pessoa sem experiência sexual prévia, seja homem ou mulher, seja capaz de distinguir entre a mera atração física e o tipo de congenialidade que é necessário para fazer do casamento um sucesso. Acima de tudo, causas econômicas compelem os homens, como uma regra, a adiar o casamento, e não é provável que eles permaneçam castos dos 20 aos 30 anos, tampouco é desejável psicologicamente que eles o façam. Porém, é muito melhor que, se eles tiverem relações temporárias, que elas não sejam com prostitutas, mas com garotas de sua própria classe, cuja motivação seja a afeição e não o dinheiro. Por essas razões, pessoas jovens não casadas devem ter liberdade considerável na medida em que os filhos são evitados.

Em terceiro lugar, o divórcio deve ser possível sem culpa para qualquer das partes e não deve ser olhado de nenhum modo como uma desgraça. Um casamento sem filhos deve poder ser desfeito segundo a vontade de uma das partes e todos os casamentos devem poder ser desfeitos por consentimento mútuo – sendo necessário um aviso prévio de um ano em ambos os casos. Naturalmente, o divórcio deve ser possível com base em muitos outros fundamentos – insanidade, traição, crueldade e assim por diante. No entanto, o acordo mútuo deve ser o fundamento mais comum.

Em quarto lugar, tudo o que for possível deve ser feito para livrar as relações sexuais de mácula econômica. Atualmente, esposas, tanto quanto prostitutas, vivem pela venda de seus encantos sexuais. Mesmo em relações tem-

porárias livres, espera-se, em geral, que o homem pague por todas as despesas comuns. O resultado é que há uma ligação sórdida entre sexo e dinheiro, bem como que os motivos das mulheres, não infrequentemente, têm um elemento mercenário. Sexo, mesmo quando abençoado pela Igreja, não deve ser uma profissão. É correto que as mulheres devam ser pagas por cuidarem da casa, cozinharem ou cuidarem das crianças, mas não meramente por relações sexuais com um homem. Nem deve uma mulher que uma vez amou e foi amada por um homem ser capaz de viver para sempre com pensão quando seu amor e o dele terminaram. Uma mulher, assim como um homem, deve trabalhar para se sustentar, de forma que uma esposa desocupada não é de mais valor intrínseco para respeitar do que um gigolô.

II

Dois impulsos muito primitivos contribuíram, ainda que em graus muito diferentes, para o surgimento do código de comportamento sexual aceito atualmente. Um deles é o pudor modéstia, e o outro, como mencionado anteriormente, é o ciúme. O pudor, de alguma forma e em algum grau, é quase universal na raça humana e constitui um tabu que deve ser quebrado somente de acordo com certas formalidades e cerimônias ou, por derradeiro, em conformidade com alguma etiqueta reconhecida. Nem tudo pode ser visto e nem todos os fatos podem ser mencionados. Isso não é, como alguns modernos supõem, uma invenção da era vitoriana. Ao contrário, os antropólogos descobriram as formas mais elaboradas de puritanismo entre os selvagens primitivos. A concepção do obsceno tem as suas raízes profundas na natureza humana. Podemos ir contra isso por amor à rebelião, ou por lealdade ao espírito científico, ou por um desejo de se sentir perverso, como é o caso de Byron. Contudo, por esse meio, não o erradicamos de nossos impulsos naturais. Nenhuma convenção duvidosa determina, em uma dada comunidade, exatamente o que é para ser considerado indecente, contudo, a existência universal de *alguma* convenção dessa espécie é uma evidência conclusiva de uma fonte que não é meramente convencional. Em quase todas as sociedades humanas, pornografia e exibicionismo são vistos como ofensas, exceto quando ocorre, de forma não tão infrequente, como parte de cerimônias religiosas. ...

O ciúme, eu creio, tem sido o fator singular mais potente na gênese da moralidade sexual. O ciúme instintivamente desperta a raiva. A raiva, racionalizada, torna-se desaprovação moral. O motivo puramente instintivo deve ter sido reforçado, nos inícios do desenvolvimento da civilização, pelo desejo dos

homens de estarem certos da paternidade. Sem segurança nesse quesito, a família patriarcal teria sido impossível e a paternidade, com todas as suas implicações econômicas, não teria se tornado a base das instituições sociais. Era, de acordo com isso, mau ter relações com a esposa de outro homem, mas nem mesmo medianamente repreensível ter relações com uma mulher não casada. ... É a pretensão das mulheres à igualdade com os homens o que mais contribuiu para um novo sistema se fazer necessário no mundo atual. A igualdade pode ser assegurada de dois modos: exigindo dos homens a mesma monogamia estrita, como era no passado exigido das mulheres, ou permitindo às mulheres, em igualdade com os homens, certo abrandamento do código tradicional. O primeiro desses modos foi o preferido da maioria entre pioneiros dos direitos das mulheres e é ainda preferido pelas igrejas. No entanto, o segundo tem muito mais adeptos na prática, ainda que a maioria esteja em dúvida quanto à justificação teórica de seu próprio comportamento. Aqueles que reconhecem que *alguma* ética nova é exigida descobrem que é difícil saber quais deveriam ser os seus preceitos.

Há outra fonte de novidade, efeito da visão científica que enfraquece o tabu sobre o conhecimento sexual. Passou-se a entender que vários males – por exemplo, doenças venéreas – não podem ser efetivamente combatidos a menos que se fale deles muito mais abertamente do que se pensava como permissível anteriormente. Chegou-se mesmo a descobrir que a reticência e a ignorância são capazes de efeitos danosos sobre a psicologia dos indivíduos. Tanto a sociologia quanto a psicanálise levaram estudantes sérios a rejeitar a política do silêncio em relação a questões sexuais e muitos educadores práticos, a partir da experiência com as crianças, adotaram a mesma posição. Aqueles que têm uma visão científica do comportamento humano, ademais, descobriram ser impossível nomear qualquer ação como "pecado"; eles compreenderam que aquilo que fazemos tem sua origem em nossa hereditariedade, nossa educação e nosso meio ambiente, sendo que é por meio do controle dessas causas, em vez de por denúncia, que condutas danosas à sociedade são evitadas.

Na procura por uma nova ética sexual, portanto, não devemos ser dominados pelas paixões irracionais antigas que deram origem à antiga ética, ainda que devamos reconhecer que elas possam, por acidente, ter levado a algumas máximas adequadas e que, visto existirem ainda – apesar de, talvez, de maneira enfraquecida –, elas permanecem entre os dados de nosso problema. O que temos de fazer positivamente é nos perguntar que regras morais mais provavelmente promoverão a felicidade humana se forem universalmente observadas. Isso significa: nós temos de considerar o efeito que as regras irão de fato ter, não aquele que poderiam ter se fossem completamente efetivas.

III

Deixe-nos agora olhar a questão do conhecimento dos assuntos sexuais, os quais surgiram nos primeiros tempos e que são os menos difíceis e duvidosos dos vários problemas com os quais estamos envolvidos. Não há razão saudável, de qualquer tipo ou sorte, para esconder fatos quando se fala com crianças. Suas questões devem ser respondidas e, exatamente do mesmo modo, sua curiosidade deve ser satisfeita, seja em relação a sexo, seja em relação a hábitos de pesca ou qualquer outro assunto que lhes interesse. Não deve haver sentimento que obstrua uma conversa, em razão de as crianças jovens não poderem sentir como adultos sentem e veem. É um engano começar com o amor das abelhas e das flores. Não há objetivo em conduzir as questões sobre os fatos da vida por caminhos desviantes. A criança a que for ensinado o que quer saber e à qual for permitido ver seus pais nus não será puritana e não terá obsessões de natureza sexual. Meninos que são criados em ignorância oficial pensam e falam muito mais sobre sexo do que aqueles que sempre ouviram esse tópico sendo tratado do mesmo modo que qualquer outro. A ignorância oficial e o conhecimento atual as ensinam a serem enganadoras e hipócritas com os mais velhos. De outro lado, a ignorância real, quando é atingida, provavelmente será uma fonte de choque e ansiedade, tornando difícil a adaptação à vida real. Toda ignorância é lamentável, mas, a ignorância em relação a uma questão tão importante como o sexo é um perigo sério.

Quando digo que as crianças devem ser esclarecidas sobre sexo, não quero dizer que elas devem aprender somente os fatos psicológicos brutos. Elas devem ouvir sobre qualquer coisa que queiram saber. Não deve haver tentativa de representar os adultos como mais virtuosos do que são ou afirmar que o sexo ocorre somente no casamento. Não há desculpa para enganar as crianças. Assim, quando, como ocorre em famílias convencionais, elas descobrem que seus pais mentiram, perdem a confiança neles e sentem que é justificado mentir para eles. Há fatos que não devo esconder das crianças e sobre os quais deveria lhes dizer alguma coisa logo em vez de dizer algo que não é verdade. A virtude que é baseada em um ponto de vista falso sobre os fatos não é virtude real. Falando não apenas teoricamente, mas a partir da experiência prática, estou convencido de que uma abertura completa sobre assuntos sexuais é o melhor modo de evitar que as crianças pensem sobre eles excessivamente, de forma torpe ou doentia, bem como é a preliminar mais indispensável para uma moralidade sexual esclarecida.

Onde quer que o comportamento sexual adulto esteja em questão, não é fácil chegar a acordos racionais entre as considerações antagônicas, que têm,

cada uma, a sua validade própria. A dificuldade fundamental, naturalmente, é o conflito entre o impulso para o ciúme e o impulso para a diversidade sexual. Nenhum impulso, é verdade, é universal: há aqueles (ainda que sejam poucos) que nunca têm ciúmes e há aqueles (entre homens e entre mulheres) cujos afetos nunca se desgrudam do parceiro escolhido. Se qualquer um desses tipos pudesse ser universalizado, seria fácil divisar um código satisfatório. Contudo, deve-se admitir que cada tipo pode ser tornado o mais comum por convenções destinadas a esse fim.

Permanecem muitos fundamentos para serem cobertos por uma ética sexual completa, mas não penso que possamos dizer qualquer coisa muito positiva até que tenhamos mais experiência dos efeitos dos vários sistemas e das mudanças resultantes de uma educação racional em matéria sexual. ...

Entrementes, seria bom se homens e mulheres pudessem lembrar, nas relações sexuais, no casamento e no divórcio, de praticar as virtudes comuns da tolerância, da amabilidade, da confiança e da justiça. Aqueles que, por padrões convencionais, são sexualmente virtuosos, com muita frequência, também se consideram, por esse motivo, absolvidos de se comportarem como seres humanos decentes. A maioria dos moralistas tem sido tão obcecada por sexo que acabou dando pouca ênfase a outros tipos de condutas eticamente recomendáveis e socialmente mais úteis.

27

Monogamia: uma crítica

John McMurtry

É quase um pressuposto inquestionável em nossa cultura: a vida boa envolve se casar e viver feliz para sempre, permanecendo sempre fiel ao seu único amor. A instituição do casamento, já tão enraizada, pode mesmo estar se expandindo, visto que casais *gays* buscam o direito de participar em sua bem-aventurança legalmente sancionada.

John McMurtry se pergunta por que essa visão de vida boa permanece intacta. O casamento monogâmico, ele pensa, é essencialmente uma forma de propriedade sobre a sexualidade de outro ser humano. Visto sob tal luz, o casamento não parece correto para todo mundo.

John McMurtry é professor emérito da University of Guelph, em Ontário, Canadá. Ele é o autor de *Value Wars: The Global Market Versus the Life Economy* (2002).

> Remova aquela igreja negra
> Remova aquele carro de funeral para o casamento
> Remova aquele homem de sangue
> Você irá remover totalmente a antiga maldição.
>
> *William Blake*

I

Quase todos nós entramos ou entraremos algum dia em uma forma padronizada específica de casamento monogâmico. Essa exigência cultural é tão básica para nossa existência que a aceitamos, na maior parte, como uma forma de

Extraído de *The Monist*, v. 56, n. 4 (1972), p. 587–599. Reproduzido com permissão.

dado não modificável: ditado pelas leis de Deus, da natureza, do governo e do bom senso de uma única vez. Ainda que, talvez, seja não usual uma prática social ser tão promiscuamente apoiada, geralmente encontramos conforto nesse fato, e não curiosidade, e poucas vezes imaginamos como alguma coisa pode ser divinamente inspirada, biologicamente determinada, executada e fundamentada, tudo ao mesmo tempo. Nós simplesmente tomamos isso por estabelecido. ...

Mesmo aqueles adúlteros irreverentes e casais não casados que parecem estar desafiando a instituição no seu sentido mais básico, na prática, tendem a meramente imitar sua estrutura básica de forma não oficial. Os mantos da santidade, do tabu e do hábito cultural continuam a prendê-los com as garras das roupas públicas.

II

"Monogamia" significa, literalmente, "um casamento". Seria errado supor, porém, que essa expressão diz muito sobre a nossa espécie particular de amarra oficial do casamento. O maior obstáculo para entender adequadamente nossa instituição da monogamia tem sido a falha em identificar clara e sistematicamente o complexo completo de princípios que ela envolve. Há quatro de tais princípios, cada um portando forças restritivas enormes, e juntos constituindo um mecanismo de controle social massivo que nunca foi, até onde eu sei, totalmente sistematizado.

Para ir direito ao ponto, os quatro princípios em questão são:

1. *Requer-se dos companheiros que entrem em uma relação contratual formal*:

a) cujo estabelecimento demanda um participante oficial específico, certas condições do contratante (maioridade, sem laços sanguíneos, etc.) e um conjunto-padrão de procedimentos;
b) cujas fórmulas são uniformes para todos e exatamente prescritas pela lei;
c) cuja dissolução somente pode ser legalmente efetuada pela decisão de representantes do Estado.

São óbvios os modos pelos quais esse princípio elaborado de exigência contratual são restritivos de forma relevante. Ninguém pode entrar em uma união marital sem aderir a um contrato estabelecido por uma autoridade investida pelo Estado. Ninguém pode determinar nenhum dos termos do relacionamento contratual pelo qual se estabelecerá o vínculo perpétuo. O contrato não

pode ser dissolvido sem ação legal e custos, procedimentos judiciais e, em muitos lugares, legislação efetiva. ... A extensão do controle, nesse aspecto – sobre a relação de "amor" mais íntima e putativa –, é tão grande que chega a ser difícil catalogar sem excitar em si mesmo um senso de descrença. ...

2. *O número de companheiros envolvidos no casamento tem de ser dois e somente dois* (como oposto a três, quatro, cinco ou qualquer outra das incontáveis possibilidades de união íntima).

Esse segundo princípio de nossa forma específica de monogamia (o conceito de "um casamento", deve ser destacado, é consistente com qualquer número de companheiros participantes) é, talvez, o mais importante e restritivo dos quatro princípios que estamos considerando. Não somente ele nos confina a somente *uma* possibilidade de uma variedade enorme, mas nos confina àquela possibilidade que envolve o *menor* número de pessoas, duas. É difícil de conceber um mecanismo mais completo para limitar a extensão de uniões sociais e íntimas. O fato de essa restrição monolítica parecer tão "natural" para nós (se fosse verdadeiramente "natural", não haveria necessidade de sua rigorosa prescrição cultural por tantos meios, desde lei criminal severa até regulações de moradia ubíquas) simplesmente indica a extensão em que seus alicerces estão implantados em nossa estrutura social. Ela é a base institucional do que eu chamo de "moldura binária da consciência sexual", uma moldura na qual nossas relações heterossexuais são tipicamente vistas ("dois é companhoia, três é uma multidão") e à luz da qual todos os círculos maiores de intimidade parecem quase inconcebíveis.

3. *Nenhuma pessoa pode participar em mais de um casamento por vez ou durante a vida inteira* (a menos que o casamento anterior tenha sido oficialmente dissolvido, normalmente, pela morte de um dos companheiros ou pelo divórcio).

A violação desse princípio é, naturalmente, uma ofensa criminal (bigamia) passível de punição por pena de prisão consideravelmente longa. Da variedade de regulações gerais na instituição do casamento, essa experimentou a mais significativa modificação: não, de fato, em relação a seu princípio, mas na flexibilidade da "válvula de escape" do divórcio. ...

4. *Nenhuma pessoa casada pode se envolver em qualquer relação sexual com qualquer outra pessoa, exceto aquela com quem estiver casada.*

Conquanto só um ato sexual consumado com outra pessoa se constitui em ato de adultério, formas menores de relações sexuais e eróticas podem também se constituir em fundamento para o divórcio e são, em geral, prescritas por convenções sociais informais e por tabu. Em outras palavras, o quarto e último princípio da instituição do casamento envolve não somente uma proibição de intercurso sexual *per se* fora de suas amarras (essa expressão merece uma pausa), mas uma proibição de todas as relações eróticas, quaisquer que sejam, além desse limite. As penalidades pela violação, nesse ponto, são tão variadas quanto severas, indo da perda permanente do cônjuge, dos filhos, dos imóveis e do seguro desemprego, ao ostracismo social. Desse modo, possivelmente, a força natural mais forte contra relações íntimas estendidas com outros está estritamente confinada ao círculo menos amplo possível por toda a vida adulta. O grande peso e a totalidade dessa restrição são, seguramente, uma das grandes maravilhas de todo controle institucional histórico.

III

... Talvez, a justificação mais celebrada ao longo dos anos seja procedente da crença em uma divindade suprema que secretamente profere comandos sexuais e de outros tipos para seres humanos especiais. Quase tão bem conhecida quanto essa é uma linha de defesa que adveio da convicção, similarmente segura, de que a necessidade de alguma regulação social da sexualidade demonstra a necessidade de nosso tipo específico de amarra no casamento entre duas pessoas. ...

Se colocarmos de lado tais argumentos, ficaremos, acredito, com duas pretensões mais importantes. A primeira é a de que nossa forma de casamento monogâmico promove uma afeição profunda entre os companheiros, que não somente é de grande valor em si mesma, mas inestimável como um santuário para as pressões da sociedade exterior. Visto, contudo, não haver qualquer fundamento seguro para supor que tal "afeição profunda" não possa, no fim das contas, ser tão facilmente alcançável por quaisquer *outras* formas de casamento (isto é, formas que diferem em um ou mais dos quatro princípios), essa justificação falha conspicuamente em realizar a tarefa requerida para ela.

A segunda maior pretensão para a defesa é a de que a monogamia providencia um contexto de amor especial para a educação das crianças. Em relação a esse aspecto, novamente não há fundamento algum que possibilite concluir

que ele faça isso tão ou mais efetivamente do que outras formas possíveis de casamento (o único tipo alternativo de educação ao qual ele aparentemente se mostra superior é uma sem estrutura familiar, o que, naturalmente, não é relevante para a presente discussão). Ademais, o fato de que ao menos a metade do tempo de um casamento monogâmico normal *simplesmente não envolve educação de crianças* é desastrosamente negligenciado nesse ponto, como também é o fato de não haver referência ou menção à qualidade da educação das crianças em qualquer dos quatro princípios conectados aqui. ...

Há, parece, pouco para recomendar o ponto de vista de que a monogamia promove especialmente "afeição profunda" entre os companheiros ou um "contexto de amor" para a educação das crianças. Tais pretensões são simplesmente despidas de força. No entanto, há vários aspectos da lógica de operação dos quatro princípios dessa instituição sugerindo que eles realmente *inibem* a realização desses desideratos. [Eles fazem isso] dos seguintes modos:

1. O controle oficial centralizado do casamento (que a Igreja realizou gradualmente por meio do mecanismo do direito canônico depois da queda do Império Romano, em uma das maiores realizações de poder social da história) necessariamente aliena os cônjuges de responsabilidade e liberdade plenas em sua relação. A "proximidade profunda" entre os cônjuges – ou pelo menos parte dela – é expropriada por meio desse controle, em vez de promovida por ele, e o "refúgio" às pressões da sociedade exterior é proibido, em vez de promovido.

2. A limitação dos laços do casamento a duas pessoas necessariamente restringe, talvez do modo mais unilateral possível, mas consistente com a sobrevivência das crianças, o número das fontes adultas de afeição, interesse, apoio material e instrução dos jovens. O "contexto de amor para a educação das crianças" é, por esse meio, diminuído em vez de nutrido, o que providencia condições estruturais para problemas notórios e vastos como:

a) rivalidade fraternal pela escassa atenção adulta; e
b) opressão dos pais por meio do monopólio dos meios de vida da criança.

3. Exclusão formal de todas as outras pessoas em relação ao contato erótico com o cônjuge promove sistematicamente insegurança conjugal, ciúme e alienação:

a) subscrevendo oficial e literalmente uma expectativa totalitária de confinamento sexual por parte do esposo e da esposa: expectativa que é ... mais sujeita à ansiedade e ao desapontamento do que uma forma menos extrema em sua demanda e/ou apoio jurídico-cultural.

b) Requerendo um isolamento sexual tão completo dos cônjuges que, se alguém violar o código de fidelidade, o outro é deixado sozinho e suscetível a um senso de ressentimento e de abandono fundamental;
c) Estipulando uma restrição tão estrita das energias sexuais que há violações habituais da regulamentação. Violações que são, frequentemente, senão sempre, acompanhadas por:

    1. engano intencional e suspeita recíproca sobre a ocorrência ou a qualidade da relação extramarital;
    2. ansiedade e medo de ambos os lados em relação ao afastamento permanente do cônjuge e da família; e/ou
    3. antagonismo aberto ou encoberto sobre o ato proibido tanto pelo ofensor (que se sente "preso") quanto pelo ofendido (que se sente "traído").

As desvantagens dos quatro princípios do casamento monogâmico, porém, não terminam com a inibição dos efeitos que eles dizem promover. Há outros desdobramentos:

1. A restrição da união pelo casamento a dois cônjuges necessariamente evita a força de agrupamentos maiores. Vantagens como as seguintes são geralmente postas de lado:

a) a segurança, a abrangência e o poder de unidades socioeconômicas maiores;
b) a substância emocional e epistemológica, a variedade e o escopo de interações mais pluralistas;
c) a possibilidade de liberdade extradoméstica encontrada em mais adultos provedores e educadores, bem como em círculos básicos de intimidade mais amplos.

2. A contenção e o isolamento sexual que os quatro princípios em conjunto requerem estimulam o mal-estar social de formas variadas, tais como:

a) agressão destrutiva (que resulta notoriamente de frustração sexual);
b) apatia, frustração e dependência dentro dos laços matrimoniais;
c) falta de espontaneidade, má-fé e distância em relacionamentos sem laços matrimoniais;
d) fantasia sexual, perversão, fetichismo, prostituição e pornografia na população adulta como um todo. ...

IV

O fundamento de nossa instituição do casamento, o princípio essencial que subjaz às quatro restrições, é este: *a manutenção pelo homem ou pela mulher do direito efetivo de excluir, indefinidamente, todos os outros do acesso erótico ao parceiro conjugal.*

A primeira restrição cria, elabora e providencia o endosso a esse direito de excluir. As restrições segunda, terceira e quarta, juntas, asseguram que o direito de excluir é – respectivamente – não cooperativo, não simultâneo ou sequencialmente distribuído e não são permitidas nem mesmo exceções casuais.

Em outras palavras, juntas, as quatro restrições de nossa forma de casamento monogâmico constituem uma propriedade exclusiva, regulada pelo Estado e indefinida no tempo, de dois indivíduos, dos poderes sexuais um do outro. O casamento é, simplesmente, uma forma de propriedade privada.

... A história dessa instituição é tão cheia de indicadores sugestivos – dotes, heranças, alianças de propriedades, venda de filhas (do que os anéis de casamento das mulheres são uma manifestação), troca de noivas, legitimidade e ilegitimidade – que é difícil não ver alguma conexão íntima entre vínculos matrimoniais e de propriedade. Seremos mais capazes de apreender o caráter essencial de propriedade de nossa instituição do casamento quando considerarmos, em adição, que:

a) Até recentemente, quase a única forma de assegurar a dissolução oficial de um casamento consumado era a capacidade de demonstrar a violação de uma ou ambas as propriedades sexuais de um parceiro (isto é, adultério).
b) O imperativo de castidade pré-matrimonial é equivalente a uma demanda por propriedade sexual retrospectiva devido ao eventual esposo; ...
c) A linguagem da cerimônia do casamento é a linguagem da posse exclusiva ("toma", "para ter e manter", "renunciando a todos os outros e só se conservando para ele/ela", etc.), para não mencionar as locuções de propriedade associadas com o relacionamento conjugal (por exemplo, "ele é meu", "ela pertence a ele", "dada para o seu marido", "ladrão de esposa", "marido possessivo", etc.). ...

V

Se nossa instituição do casamento é uma chaveta de nossa atual estrutura social, então uma quebra nessa instituição pareceria indicar uma quebra em nossa estrutura social. Em face disso, a instituição do casamento está quebrando – índices de divórcio muito aumentados, relações sexuais não conjugais... Portanto, alguém poderia ser levado, pela aparência das coisas, a antecipar uma profunda alteração no sistema social.

Contudo, seria um engano subestimar a tenacidade de uma ordem estabelecida ou superestimar a extensão da mudança em nossa instituição do casamento. O aumento do índice de divórcios indica meramente a ampliação de uma válvula de escape. Relações não matrimoniais imitam e culminam no molde marital. ... Pode estar mudando. Contudo, a história, como disse o velho homem, oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos.

28

Algumas palavras sobre casamento *gay*

Andrew Sullivan

Andrew Sullivan (1963-) é um "blogueiro" amplamente lido, editor e autor.

... O casamento não é simplesmente um contrato privado; é o reconhecimento público e social de um compromisso privado. Como tal, é o maior reconhecimento público de integridade pessoal. Negá-lo para homossexuais é a maior afronta pública possível à sua igualdade pública.

Esse ponto pode ser o mais difícil para muitos heterossexuais aceitarem. Mesmo aqueles tolerantes para com os homossexuais podem pensar que essa instituição é tão conectada à noção de compromisso heterossexual que estendê-la poderia minar sua verdadeira essência. Ademais, pode haver razões religiosas para resistir a isso, as quais, dentro de certas tradições, são incontestáveis. No entanto, não estou aqui discutindo o que as igrejas fazem em seus assuntos privados. Estou discutindo o que o alegado Estado liberal neutro faz em questões públicas. Para os liberais, o caso do casamento homossexual é esmagador. Como instituição pública, ele deve estar disponível para quaisquer dois cidadãos.

Alguns podem argumentar que, por definição, o casamento é entre um homem e uma mulher. É difícil argumentar contra uma definição. Se o casamento, porém, é articulado para além desse *fiat* circular, então o argumento para a sua exclusividade desaparece. O centro do contrato público é um vínculo emocional, financeiro e psicológico entre pessoas. Nesse aspecto, homossexuais e heterossexuais são idênticos. A heterossexualidade do casamento é intrínseca somente se ele for entendido como intrinsecamente procriativo. No entanto, tal

---

Excerto de *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*, por Andrew Sullivan (USA: Vintage Books, 1995), p. 179–180.

definição foi abandona há muito tempo pelas sociedades ocidentais. Nenhuma licença de casamento civil é disponibilizada sob a condição de que o casal tenha filhos. Além disso, o casamento não é menos legal e menos defensável se ele permanecer sem crianças. No Ocidente contemporâneo, o casamento se tornou uma forma pela qual o Estado reconhece um compromisso emocional de duas pessoas entre si para sempre. De modo que, segundo essa definição, não há uma maneira pública, de acordo com a crença em direitos iguais perante a lei, pela qual ele poderia ser negado aos homossexuais.

Naturalmente, nenhuma sanção pública de um contrato deve ser dada a pessoas que não podem realmente cumpri-lo. Corretamente, por exemplo, o Estado nega o casamento para menores de idade ou para um adulto e um menor de idade, visto que ao menos uma parte é incapaz de entender ou viver segundo o contrato. Da mesma forma, o Estado corretamente barrou o casamento entre parentes familiares próximos, porque vínculos emocionais familiares são muito fortes e poderosos para permitir a livre entrada no contrato de casamento por dois indivíduos independentes, autônomos, bem como porque o incesto representa uma ameaça perigosa única à confiança e à responsabilidade das quais a família necessita para sobreviver. Os homossexuais estão, porém, em uma categoria similar? A história e a experiência sugerem fortemente que não. Naturalmente, o casamento é caracterizado por um tipo de compromisso que é raro – e, talvez, em declínio – mesmo entre heterossexuais. Mas não é necessário provar que homossexuais ou lésbicas são menos – ou mais – capazes de formar relações de longo prazo, a não ser diretamente para deixar claro que ao menos *alguns* são capazes de fazer isso. Acima de tudo, dar a essas pessoas o direito igual de afirmar seu compromisso não reduz o incentivo para os heterossexuais fazerem o mesmo.

29

Casamento entre pessoas do mesmo sexo e o argumento do desacordo público

David Boonin

Nos dias atuais, o assunto mais amplamente discutido envolvendo os direitos dos *gays* é o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Nos Estados Unidos, casais *gays* podem se casar em somente uma meia dúzia de estados e muito poucos entre os demais estados reconhecem tal casamento como válido. Nesta seleção, o professor David Boonin, da University of Colorado, em Boulder, responde ao melhor argumento conhecido na literatura filosófica contra o casamento *gay*, que foi formulado pelo professor Jeffrey Jordan, da University of Delaware. Apesar de o artigo de Jordan não estar neste livro, o resumo feito por Boonin do argumento de Jordan é acurado, de tal forma que o debate pode começar com a resposta de Boonin.

A maioria dos argumentos contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo se funda, ao menos em parte, em pretensões sobre o *status* moral da homossexualidade: pretensões de que o comportamento homossexual é moralmente condenável em si mesmo ou de que os homossexuais, como classe, estão predispostos a cometer atos (como infidelidade ou abuso de crianças) que são moralmente condenáveis por outras razões independentes. Em "Is It Wrong to Discriminate on the Basis of Homosexuality?", Jeff Jordan pretende produzir um argumento contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo que não faria tais pressuposições. Em vez de se fundar sobre pretensões a respeito da moralidade da homossexualidade *per se*, Jordan tenta mostrar que é moralmente permissível para o Estado recusar sancionar casamentos do mesmo sexo pelo apelo ao fato de que

---

Extraído de *Journal of Social Philosophy*, v. 30, n. 2 (verão de 1999), p. 251–259. As notas foram omitidas. Reproduzido com a permissão de Blackwell Publishers.

o casamento é uma instituição pública e não privada e que há um desacordo público difundido sobre o *status* moral da homossexualidade. Irei começar por apresentar um breve resumo do argumento principal de Jordan para essa pretensão e, depois disso, argumentarei que ele deve ser rejeitado por três razões distintas: o argumento é em si mesmo fraco, está sujeito a *reductio ad absurdum* que Jordan falha em superar e, contrariamente ao que de Jordan supõe, ele de fato depende de pressupostos sobre a moralidade da homossexualidade, o que necessita de apoio que Jordan não oferece.

I

Jordan começa por definir um "impasse" sobre o *status* moral de *x* como uma situação na qual as pessoas sustentam crenças conflitivas genuínas a seu respeito, bem como um "dilema público" como um impasse que tem "consequências políticas públicas". Em casos de dilemas públicos genuínos, o Estado terá de agir de um modo que tenha implicações a respeito de *x* e o resultado será a incapacidade de satisfazer completamente aos interesses de todos nos dois lados do impasse. Quando ele faz isso, colocando seu poder e sua autoridade inequivocamente em um lado do impasse, como no caso do término federal forçado da escravidão, o efeito é "declarar esse lado do impasse como o lado correto", sendo que Jordan se refere a isso como "resolução por declaração". Quando o Estado encontra um modo de demarcar alguma espécie de fundamento mediano "de um modo que dá tanto quanto possível a ambos os lados do impasse", ele assegura que "não haja vitoriosos ou perdedores absolutos" no impasse e que as visões de todos os lados sejam respeitadas. Jordan se refere a isso como "resolução por acomodação" e cita o aborto como um exemplo possível (pornografia pode ser outro): o governo permite seu uso, mas restringe sua disponibilidade. Jordan, então, argumenta, de forma absolutamente plausível, que, quando um dilema público tem de ser ativamente resolvido, o Estado deve instituir uma resolução por acomodação, em vez de por declaração, a menos que haja uma "razão preclusiva" segundo a qual ele deva tomar um dos lados, caso típico em que as razões envolvem "a proteção de um direito geralmente reconhecido."

Com essa estrutura geral à mão, Jordan levanta as seguintes pretensão sobre o caso particular do casamento entre pessoas do mesmo sexo: em primeiro lugar, há um impasse moral sobre a questão de a homossexualidade ser ou não moralmente permissível. Muitas pessoas pensam que ela não seja. Em segundo, ainda que o envolvimento em condutas homossexuais seja em si uma questão privada, entrar em uma relação de casamento é essencialmente uma questão

pública. O casamento envolve o reconhecimento público de uma relação particular entre duas pessoas, de modo que pessoas casadas se tornam aptas para vários tipos de benefícios públicos que não são disponibilizados para casais não casados. Como resultado, o debate sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo representa não meramente um impasse moral, mas um dilema público. Em terceiro lugar, a sanção do governo para o casamento entre pessoas do mesmo sexo significa ter resolvido esse dilema público por declaração a favor de um dos lados da disputa de um modo que não deixa espaço para acomodação. Se ele faz isso, então os membros de um segmento da população "se defrontam com uma questão pública, sancionada pelo Estado, que eles pensam ser seriamente imoral". Todavia, em quarto lugar, se o Estado recusa sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo, isso conta como uma resolução por acomodação, desde que permita atos homossexuais privados entre adultos que podem consentir. Se isso for feito, então cada lado do impasse consegue algo, mas não tudo o que quer, e, portanto, nem um lado é vitorioso ou perdedor de forma absoluta. Em quinto lugar, e finalmente, não há razão preclusiva para o Estado tomar um lado da disputa. O que está em jogo não é comparável ao que também está naqueles casos, como o da abolição da escravidão, onde há plenas razões para o Estado resolver a questão por declaração.

Se essas cinco pretensões estão corretas e se a estrutura geral de Jordan é defensável, o Estado deveria se recusar a sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Podemos representar o argumento como segue:

P1 Se (a) há um dilema público sobre *x e* (b) a resolução do dilema por acomodação é possível *e* (c) não há razão preclusiva para preferir uma resolução do dilema por declaração, *então* (d) o Estado deve resolver o dilema público sobre *x* por acomodação.

P2 Há um dilema público sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo.

P3 É possível para o Estado resolver o dilema por acomodação se ele se recusar a sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo (desde que permita atos homossexuais privados entre adultos que podem consentir).

P4 Não é possível para o Estado resolver o dilema por acomodação se ele sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo (visto que isso equivale a resolver o dilema por declaração, não deixando espaço para a acomodação).

P5 Não há razão preclusiva para o Estado resolver o dilema por declaração.

C O Estado deve se recusar a sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo (desde que permita atos homossexuais privados entre adultos que podem consentir).

No final do seu artigo, Jordan caracteriza a tese que esse argumento quer defender como uma em que é "moralmente permissível" para o Estado se recusar a sancionar casamentos entre pessoas do mesmo sexo, mas isso conduz as coisas de forma muito modesta. Se o argumento de Jordan tem sucesso, ele mostra não meramente que deveria ser *permissível* para o Estado fazer isso, mas que é o que o Estado de fato *deve* fazer. Realmente, se o argumento é bem-sucedido, é difícil ver como se poderia evitar a conclusão de que seria positivamente *errado* para o Estado sancionar casamentos entre pessoas do mesmo sexo, porque seria errado para ele, em geral, favorecer completamente um lado da disputa moral sem uma razão preclusiva para isso. Então, uma boa proposta estará em questão se o argumento de Jordan for procedente.

Contudo, eu quero mostrar agora que o argumento de Jordan não é procedente. Na seção II, argumentarei que uma das premissas de seu argumento é ambígua de forma relevante e que qualquer modo de resolver essa ambiguidade tornará as outras duas premissas falsas. Na seção III, argumentarei que, contrariamente à caracterização de Jordan a seu argumento, ele, de fato, pressupõe uma pretensão particular e contenciosa sobre o *status* moral da homossexualidade.

II

Deixe-me começar por levantar uma questão sobre P2: a pretensão de que há um dilema público sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em face disso, essa poderia parecer a mais clara e menos problemática de todas as premissas do argumento de Jordan. Se alguma coisa sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo é incontroversa é o fato de que é controverso. O que exatamente significa a pretensão levantada em P2? Jordan, relembre, define um dilema público como um caso especial de um impasse moral e um impasse moral como uma situação na qual as pessoas "sustentam crenças conflitivas genuínas concernentes ao *status* moral de *x*". A questão é: no caso do dilema público sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o que representa o *x*?

Há duas possibilidades: ele pode representar atos do comportamento homossexual ou ele pode representar atos de participação em casamento entre pessoas do mesmo sexo. Jordan em certo momento fala "*do* dilema público concernente à homossexualidade e, em particular, se o Estado deve sancionar casamentos entre pessoas do mesmo sexo" (ênfase acrescentada), como se houvesse um objeto singular de disputa, quando, na verdade, são duas questões de discordância distintas. A primeira concerne à permissibilidade de certas formas de comportamento sexual, independentemente do fato de as pessoas que se en-

volvem nelas serem em geral heterossexuais ou homossexuais em sua orientação. A última concerne à permissibilidade moral de garantir certas formas de reconhecimento social e benefício público a casais de pessoas do mesmo sexo, independentemente de eles se envolverem ou não em tal (ou qualquer) comportamento sexual.

Suponha que as crenças conflitivas genuínas que geram o dilema referido em P2 sejam crenças concernentes ao *status* moral dos atos de participação em casamento entre pessoas do mesmo sexo. Essa parece ser a interpretação mais natural, visto que o dilema em si mesmo é sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo e visto que ele é simplesmente um caso especial de impasse que, por sua vez, é um caso de crenças conflitivas sobre alguma coisa. Se isso é o que significa P2, então P3 e P4 são falsas. A premissa P3 diz que, se o Estado se recusa a sancionar casamentos entre pessoas do mesmo sexo, então ele resolve o dilema público por acomodação (desde que ele permita atos homossexuais privados entre adultos que podem consentir). Se juntarmos as duas questões distintas sobre atos privados e benefícios públicos em uma única questão e pensarmos nela como "a" disputa sobre a homossexualidade, então isso parecerá plausível o suficiente. Cada lado consegue algo do que quer e nenhum lado ganha tudo o que quer. Mas se o conflito for sobre a permissibilidade do *casamento* entre pessoas do mesmo sexo, como oposto ao grupo complexo de questões concernentes à homossexualidade tomadas como um todo, então isso simplesmente não é acomodação. Isso é simplesmente uma declaração de que um lado do debate está inteiramente correto (aqueles que se opõem aos casamentos entre pessoas do mesmo sexo) e outro lado inteiramente incorreto (aqueles que os apoiam). É como se alguém que fosse se juntar aos debates distintos, mas relacionados, sobre se o governo deve ou não financiar as artes e se ele deve ou não deve banir pornografia violenta anunciasse que o governo irá permitir a pornografia violenta, mas não irá subsidiá-la, bem como declarasse que "o" debate em questão foi resolvido de um modo que acomoda a ambos os lados. Isso não seria uma resolução por acomodação do dilema, porém, uma resolução por declaração de dois dilemas distintos, mas relacionados.

Segundo esse entendimento de P2, P4 também se torna falsa, por razões similares, mas distintas. A premissa P4 sustenta que, se o Estado sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo, então ele resolve o dilema por declaração e não deixa espaço para acomodação. Contudo, se o dilema for sobre o casamento de pessoas do mesmo sexo, em vez de sobre sexo entre pessoas do mesmo sexo, isso também é incorreto. Se a acomodação é obtida em controvérsias tais como aquelas sobre a pornografia ou sobre o aborto, permitindo, mas desencorajando, a controvérsia prática, então o mesmo se poderia sustentar

aqui. O Estado poderia sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo, mas tornar mais difícil conseguir uma licença para ele do que para o casamento entre pessoas de sexos opostos. Por exemplo, ele poderia exigir uma prova de que o casal homossexual esteve envolvido por dois anos antes de obter a licença para casamento, mas não requerer tal prova de casais heterossexuais, ou requerer aconselhamento pré-matrimonial extenso, ou estabelecer uma taxa mais cara. Ele também poderia desencorajar homossexuais de se casarem por outros modos, tal como tributando homossexuais casados com índices maiores (maiores do que heterossexuais casados e/ou maiores do que homossexuais não casados) e tornando mais difícil para eles se divorciarem ou adotarem crianças do que seria para casais heterossexuais.

Naturalmente, nenhuma dessas sugestões seria completamente satisfatória aos defensores do casamento entre pessoas do mesmo sexo. O que eles demandam é que o casamento para homossexuais esteja em pé de igualdade com o casamento para heterossexuais. Nenhuma dessas propostas será também satisfatória aos oponentes do casamento entre pessoas do mesmo sexo. O que eles demandam é que não haja tal coisa. Entretanto, esse é precisamente o ponto. Se Jordan estiver correto a respeito de que dilemas desse tipo devam ser resolvidos por acomodação, e se o dilema for entendido como referente ao casamento e não sobre o sexo, então seguir uma proposta que não seja totalmente satisfatória a nenhum dos lados é exatamente o que o seu argumento demanda que nós façamos. Como em outros casos, o Estado deve encontrar um modo de permitir que aqueles que desejam se envolver no comportamento em disputa façam isso, expressando, ao mesmo tempo, desaprovação social ou ao menos falta de aprovação em relação ao comportamento em questão.

Suponha, no entanto, que crenças genuinamente conflitivas que geram o dilema referido em P2 sejam concernentes ao *status* moral de atos do comportamento homossexual. Isso parece ser tipicamente o que Jordan tem em mente quando introduz seu argumento. Quando ele apoia a controvérsia de que existe um dilema público que necessita algum tipo de resolução, por exemplo, ele cita o fato de que "a tradição teísta do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, tem posição profundamente arraigada e clara sobre *atos* homossexuais: eles são proibidos" (ênfase adicionada). Assim, ele conclui seu argumento para tal pretensão dizendo "porque muitas pessoas religiosas sinceramente acreditam que *atos* homossexuais são moralmente errados e muitas outras pessoas acreditam que *atos* homossexuais não são moralmente errados, temos um dilema público" (ênfase acrescentada).

No entanto, se as crenças genuinamente conflitivas que geram o dilema referido em P2 forem crenças concernentes ao *status* moral de atos do com-

portamento homossexual, então P3 e P4 serão novamente falsas, por razões diferentes, mas paralelas. Se o Estado sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo, ele não resolverá o conflito de crenças sobre a permissibilidade moral de atos do comportamento homossexual de um modo que não deixa espaço para acomodação. Por exemplo, o Estado poderá reconhecer tanto o casamento entre pessoas do mesmo sexo quanto o casamento entre pessoas de sexos opostos e tornar ilegal ter relações homossexuais fora de tais vínculos, mas legal ter relações heterossexuais desse modo. Isso teria o efeito de permitir, mas restringir o tipo de comportamento cujo *status* moral é o objeto de crenças genuinamente conflitivas. Portanto, se as crenças conflitivas referidas em P2 relacionarem-se à permissibilidade de atos do comportamento homossexual, então P4 será falsa. De forma semelhante, se o Estado se recusar a sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a permitir atos homossexuais privados entre adultos que podem consentir, ele não resolverá as crenças conflitivas sobre a permissibilidade moral de atos do comportamento homossexual por acomodação. Em vez disso, simplesmente declarará que um lado do conflito está correto, a saber, o lado que acredita que tais atos são permissíveis. Fazendo isso, portanto, P3 torna-se também falsa. Logo, de qualquer modo que especifiquemos o significado da pretensão feita em P2, o argumento como um todo se mostrará não procedente.

III

Uma segunda objeção ao argumento de Jordan toma a forma de *reductio ad absurdum*: se o Estado deve se recusar a sancionar o casamento entre pessoas do mesmo sexo porque está sujeito a impasse moral, então ele tem também de se recusar a sancionar casamentos multirraciais, sob o mesmo fundamento. No entanto, a pretensão de que o Estado deva se recusar a sancionar casamentos multirraciais é seguramente intolerável. Portanto, também é intolerável o argumento de Jordan. Jordan providencia três respostas a essa objeção, mas nenhuma delas é satisfatória.

A sua primeira resposta é que, diferentemente da questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo, a questão do casamento multirracial "não parece atualmente gerar muita controvérsia, se é que gera". Segundo essa abordagem, não há um dilema público à primeira vista, portanto, não interessa se a posição de Jordan poderia justificar a proibição do casamento multirracial se houvesse dilema. Essa resposta é insatisfatória por duas razões. A primeira delas é que não está absolutamente claro que não haja o tal dilema sobre o casamento

multirracial. Em muitas comunidades do Sul dos Estados Unidos, ao menos, permanece uma oposição substancial ao *namoro* inter-racial, mais ainda, então, sobre o casamento entre raças distintas. Além disso, ainda que tal oposição seja tradicionalmente associada a racistas brancos, há uma controvérsia mais recente e muito menos acalorada dentro da comunidade negra em todas as partes desse país a respeito de se os homens negros, em particular, têm ou não a obrigação de casar com mulheres negras. A segunda e mais relevante razão é que, mesmo que Jordan estivesse certo e não houvesse mais um impasse moral nessa questão, a resposta tornaria a não permissibilidade de leis proibindo casamento multirracial dependente da contingência desse fato. Seguramente, tais leis seriam não permissíveis mesmo quando muitos racistas as apoiassem.

A segunda resposta de Jordan à objeção da mistura de raças é dizer que, mesmo se isso não representasse um dilema público, seria um caso no qual haveria uma razão preclusiva em favor da resolução por declaração. A razão seria a de que "é algo estabelecido que a proteção do Estado contra a discriminação racial é uma razão suficiente para a resolução via declaração", ao passo que o mesmo não seria verdade em relação à proteção de discriminação pela orientação sexual. Essa resposta falha pela razão simples de que uma lei banindo o casamento multirracial não discrimina as pessoas em bases raciais. Ela diz que *toda* pessoa, independentemente de sua raça, está livre para casar com qualquer outra de sua raça, e que *toda* pessoa, apesar de sua raça, está proibida de se casar com alguém de outra raça. Uma pessoa branca que se apaixonasse por uma pessoa negra seria adversamente afetada exatamente do mesmo modo como seria uma pessoa negra que se apaixonasse por uma pessoa branca. Visto que todo casal negro-branco consiste em uma pessoa negra e uma pessoa branca, o número total de negros e brancos adversamente afetados seria o mesmo. Como resultado, uma lei que reconhecesse o casamento multirracial não protegeria ninguém da discriminação racial que ocorreria sem ela.

Uma lei proibindo o casamento entre pessoas do mesmo sexo, vale a pena assinalar, é fundamentalmente diferente a esse respeito. Ela diz que um homem heterossexual pode casar com qualquer membro do sexo pelo qual ele é atraído, ao passo que o homem homossexual pode casar com qualquer membro do sexo pelo qual ele *não* é atraído e que um homem heterossexual está proibido de casar com qualquer membro do sexo pelo qual não é atraído, ao passo que um homem homossexual está proibido de casar com qualquer membro do sexo pelo qual ele *é* atraído. Essa lei discrimina pela orientação sexual, visto que todas as pessoas que são adversamente afetadas (ao menos diretamente) são homossexuais. Portanto, uma lei que reconhece o casamento entre pessoas do mesmo sexo as protege de discriminação com base na orientação sexual, o

que, de outro modo, ocorreria sem a lei. Em suma, leis que banem o casamento multirracial tratam as pessoas de todas as raças igualmente, ao passo que leis que banem o casamento entre pessoas do mesmo sexo não tratam igualmente as pessoas de todas as orientações sexuais. Assim, Jordan falhou em mostrar que há uma razão preclusiva para o Estado resolver o casamento multirracial por declaração que não se aplica também ao caso dos casamentos entre pessoas do mesmo sexo. De fato, quando muito, ele apontou uma razão preclusiva para resolver a questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo por declaração que não se aplica à questão do casamento multirracial.

A resposta final de Jordan à objeção ao casamento multirracial se volta contra sua tentativa de identificar uma segunda diferença entre os dois casos: "um casamento entre pessoas do mesmo sexo envolveria um comportamento que muitos julgam moralmente inaceitável; um casamento multirracial é inaceitável para alguns, não por causa do comportamento dos participantes, mas por causa da identidade racial deles". O fato de que objeções baseadas na identidade das pessoas são diferentes de objeções baseadas no comportamento delas não se segue do fato de que a objeção ao casamento multirracial deva ser proibida por uma resolução por declaração e que a objeção ao casamento entre pessoas do mesmo sexo deva também ser proibida dessa maneira.

Essa resposta tem de ser rejeitada porque ela se baseia em uma má descrição da visão sustentada por aqueles que objetam ao casamento multirracial. Não é que eles objetam em relação à *identidade* dos indivíduos envolvidos. Racistas brancos não precisam ter nada contra negros que casam com outros negros e separatistas negros seguramente não têm nada contra pessoas brancas que casam outras pessoas brancas. Não é à identidade dos indivíduos que eles objetam, mas ao ato que eles praticam: o ato de enfraquecer a pureza da raça ou violar uma obrigação de colocar a própria comunidade em primeiro lugar. Nesse sentido, eles não são diferentes dos anti-homossexuais que Jordan descreve: ele diz que essas pessoas objetam não ao que os homossexuais são, mas ao que eles fazem.

IV

Eu defendi que o argumento de Jordan não é procedente e também que ele está sujeito a uma objeção relevante por *reductio ad absurdum*. Fazendo isso, aceitei a pretensão de Jordan de que, se seu argumento fosse bem-sucedido, ele faria isso sem depender de qualquer pretensão sobre o *status* moral da homossexualidade. Quero concluir questionando essa pretensão.

Eu faço isso levantando uma questão sobre a premissa a respeito do casamento entre pessoas do mesmo sexo que eu deixei de lado até este ponto. Trata-se da premissa feita em P5 de que não há razão preclusiva para o Estado resolver o dilema público sobre esse tipo de casamento por declaração. Jordan não providencia um critério específico para distinguir razões preclusivas de razões menos fortes, mas seu comentário de que elas envolvem tipicamente "a proteção de direitos geralmente reconhecidos" parece suficiente para meus objetivos. A pretensão de que um direito é geralmente reconhecido pode ser tomada de dois modos. No caso dos Estados Unidos, antes da Guerra Civil, por exemplo, havia um sentido segundo o qual o direito de não ser escravizado era geralmente reconhecido. Se você tentasse escravizar uma pessoa branca durante esse período, seria reconhecido que você estaria violando os direitos dela. Havia um outro sentido, porém, em que o direito de não ser escravizado não era geralmente reconhecido, visto que não era geralmente reconhecido que ele se aplicasse a todas as pessoas independentemente de sua raça.

Agora, se um direito tem de ser geralmente reconhecido nesse segundo sentido para que ele seja uma razão preclusiva para o Estado tomar um dos lados do dilema público, então Jordan não poderia dar conta do fato de que a coisa moralmente certa para o Estado fazer era abolir a escravidão. Se isso é o necessário para haver uma razão preclusiva para o Estado agir, então P5 será vazia: se um direito for geralmente reconhecido nesse sentido, ele será pela razão mesma de não haver dilema público sobre ele. O argumento somente poderá ser bem-sucedido, então, se os direitos suficientes para subscrever uma razão preclusiva em P5 forem aqueles amplamente aceitos e sustentados pela maioria das pessoas, mesmo que muitas se abstenham de atribuí-los a todas as outras. Isso é o que cria o problema final com o argumento de Jordan, haja vista, seguramente, ser amplamente aceito que a maioria das pessoas tem direito de se casar com quem quiser e ter seu casamento publicamente reconhecido. Suponha que o governo anuncie que, começando amanhã, o Estado não mais sancionará casamentos entre judeus heterossexuais. Em relação a impostos, guarda dos filhos, relações de propriedade, direitos de visita e assim por diante, não haveria mais uma distinção entre casais de judeus heterossexuais casados e duplas de judeus de sexos opostos que por acaso vivem na mesma casa. A maioria das pessoas iria achar isso infame. Apesar de eu ser simpático em relação àqueles que reclamam que a linguagem dos direitos é com muita frequência estendida além da razão, suspeito que a maioria das pessoas iria objetar ao decreto dizendo que ele viola um direito muito reconhecido, o direito de adultos que podem consentir casar com quem lhes agrade e ter seus casamentos publicamente reconhecidos. No entanto, se for geralmente reconhecido que esse é um direito

que a maioria das pessoas tem, mesmo que não seja geralmente reconhecido que esse seja um direito que todas as pessoas têm, então isso é suficiente para determinar que há uma razão preclusiva para resolver o dilema por declaração em favor do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Não será suficiente somente se houver alguma diferença moral relevante entre homossexuais e heterossexuais, justamente como não seria suficiente se houvesse alguma diferença moralmente relevante entre judeus e não judeus.

Todavia, eu não quero sugerir que esse argumento providencie alguma coisa como uma resolução conclusiva do debate sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Ele é simplesmente o primeiro passo, e deixa em aberto um grande número de respostas que poderiam ser dadas para minar a pretensão de que, se heterossexuais têm o direito de casar com quem lhes agrade, então os homossexuais também o têm. O meu ponto aqui é simplesmente o de que é muito difícil ver como tal resposta poderia ser bem-sucedida em vindicar P5 sem, em algum ponto, depender ao menos em parte da pretensão de que há uma diferença moralmente relevante entre homossexuais e heterossexuais, ou entre relações homossexuais e relações heterossexuais. Esse é precisamente o tipo de argumento que Jordan tentava evitar. Isso sugere que, mesmo que seu argumento não estivesse sujeito à objeção que eu apresentei nas duas seções prévias, ele ainda se mostraria incapaz de realizar a tarefa que visava cumprir.

30
Álcool e estupro

Nicholas Dixon

Os casos em preto e branco são fáceis: se um homem pratica sexo consentido com uma mulher que está ligeiramente embriagada, não é estupro. Se ele pratica sexo com uma mulher que já passou da embriaguez, é estupro. A vida real, porém, contém muitas áreas cinza. E no caso em que uma mulher balbucia as suas palavras, mal para em pé e pouco se lembra no dia seguinte? Terá sido crime sexual mesmo que a mulher tenha dito "sim"? Esse tipo de caso é difícil de tratar por várias razões.

Nicholas Dixon é professor de filosofia no Alma College, em Michigan.

Muitos encontros ou estupros conhecidos, especialmente aqueles que ocorrem em áreas universitárias, envolvem o uso de álcool pelo estuprador e pela vítima. Até que ponto o fato de uma mulher ter bebido álcool antes de ter relações sexuais deve afetar, se afeta, nossa determinação de se ela foi ou não foi estuprada? Eu irei considerar o impacto da ingestão de álcool pela mulher sobre os elementos do estupro: *actus reus* ("ato de culpa") e *mens rea* ("intenção"). Um homem é culpado de estupro não somente se ele comete o *actus reus* do estupro – sexo sem o consentimento de sua parceira –, mas se faz isso com o requisito da intenção, isto é, intencionalmente, com conhecimento, imprudente ou negligentemente. Irei pressupor que, independentemente da ingestão de álcool pela mulher, ela foi estuprada quando o homem fez sexo com ela depois que ela disse "não" ou tenha resistido de outro modo. No entanto, focarei em situações nas quais as mulheres que estavam bebendo providenciaram vários níveis de aquiescência ao sexo. Vamos começar pela consideração de dois exemplos relativamente diretos que podemos usar como casos-limite de encontros sexuais envolvendo álcool.

Extraído de *Public Affairs Quarterly*, v. 15, n. 4 (outubro de 2001), p. 341–354. Reproduzido com permissão.

I. DOIS CASOS-LIMITE

A. Estupro de gangue em república de estudantes. Em 1988, quatro membros de uma república de estudantes da Florida State University, alegadamente, fizeram sexo com uma estudante de 18 anos depois que ela tinha ultrapassado um nível de álcool quase letal no sangue, 349%. Mais tarde, ela foi, alega-se, "jogada" em outra república.

Se tais eventos realmente ocorreram, os quais levaram ao fechamento das repúblicas de estudantes por cinco anos, então essa estudante certamente foi estuprada. Visto que ela ficou inconsciente depois de beber muito, foi incapaz de consentir; assim, os membros daquela república cometeram o *actus reus* do estupro. No entanto, qualquer pretensão de que eles não estavam cientes da falta de consentimento dela, negando potencialmente a exigência da *mens rea*, soaria vazia. Podemos extrapolar para além desse caso extremo a situações nas quais uma pessoa está tão bêbada que, apesar de estar consciente, dificilmente está ciente de onde está e de quem é o seu parceiro, ademais, no dia seguinte, não tem recordação do que aconteceu. Ela pode aquiescer e dar respostas fisiológicas que indicam consentimento e pode mesmo dizer "sim" quando é questionada se quer fazer sexo, mas seu estado mental é de tal modo atingido pelo álcool que ela não pode dar um nível suficientemente significativo de consentimento para rebater a acusação de estupro contra o homem com quem teve relações sexuais.

B. Um encontro sexual com arrependimento. Um homem e uma mulher colegas de faculdade saem para jantar em um encontro. Ambos bebem uma quantidade relativamente pequena de álcool, digamos, um copo de vinho ou de cerveja. A conversa flui livremente, e ela concorda em ir para o quarto dele a fim de continuar a noite. Lá, eles tomam mais um drinque, começam a se beijar e a se despir, sendo que ele pede para ela passar a noite. Ela não está bêbada e, impressionada pela maneira comunicativa e gentil dele, aceita sua oferta. Contudo, ela não está habituada a beber e, apesar de não estar prejudicada cognitivamente de maneira significativa – sua fala não está arrastada e sua conversa é lúcida –, suas inibições foram notavelmente diminuídas pelo álcool. Quando acorda junto dele na manhã seguinte, ela se arrepende amargamente de ter feito amor.

Não ocorreu estupro. Apesar de ela agora se arrepender de ter passado a noite com ele e de que, muito provavelmente, não teria concordado em fazer o que fez se não tivesse bebido álcool, seu consentimento na ocasião foi suficientemente voluntário para excluir qualquer questão relacionada a estupro. Apesar

de esse encontro ter violado seus valores mais importantes, isso não acresce em nada para uma determinação de que ela "realmente" não tenha consentido; não mais do que ao fato de que eu comer demais no jantar viola meu plano de dieta a longo prazo, mas não acresce nada para minha indulgência com isso não ter sido uma ação autônoma. No entanto, mesmo que garantíssemos, por amor à argumentação, a pretensão rebuscada de que o *actus reus* do estupro ocorreu, sua crença de que ela consentiu foi perfeitamente razoável, de tal forma que isso falharia em exibir o requisito da *mens rea*. ... Existe uma distinção entre estupro e sexo ruim. Fazer sexo imprudentemente depois de ter bebido álcool não necessariamente é estupro. Fazemos muitas coisas de forma tão imprudente quanto quando bebemos, como *continuar* a beber por muito tempo e ter uma boa ressaca, bem como ficar por muito tempo acordado quando temos de trabalhar no dia seguinte. Em nenhum caso questionaríamos nosso consentimento ao ato de continuar a beber ou ficar acordado até tarde. Por que o consentimento de uma pessoa para o sexo depois de quantidades pequenas de bebida deveria ser mais suspeito?

II. CASOS INTERMEDIÁRIOS PROBLEMÁTICOS: SEXO COM VULNERÁVEL

Encontros sexuais reais envolvendo álcool tendem a ficar entre esses dois casos-limite. Imagine, por exemplo, uma estudante que fique muito bêbada em uma festa. Ela está arrastando as palavras e mal fica em pé, mas sabe onde está e com quem está falando ou dançando. Ela termina passando a noite com um rapaz na festa – talvez alguém que ela acabara de encontrar, talvez um conhecido, mas não alguém com quem esteja em uma relação. Ela responde prontamente aos seus avanços sexuais, mas, como no caso recém-apresentado, no dia seguinte se arrepende horrivelmente de seu encontro sexual. Apesar de lembrar de ter ido para casa com o rapaz da festa, ela não pode se lembrar de muito mais do começo da noite e da madrugada. Vamos chamar esse caso intermediário, no qual o julgamento da mulher está significativamente prejudicado pelo álcool, "sexo com vulnerável". Ela foi estuprada?

Nas próximas duas subseções, examinarei duas análises concorrentes de sexo com vulnerável, cada uma sugerida por um dos casos-limite apresentados na seção I. Primeiro, todavia, pauso para considerar quão relevante é o grau em que o homem contribuiu para o estado vulnerável da mulher para a questão sobre se o estupro ocorreu. Suponha que ele deliberadamente a levou a ficar bêbada, persuadindo-a a tomar uma depois da outra, com a intenção de

diminuir a resistência aos seus avanços sexuais planejados. O fato de usar essa estratégia implica que ele duvida que ela poderia concordar em ter sexo com ele se estivesse sóbria. Isso implica a acusação de estupro, sob o fundamento de que a aquiescência dela para o sexo quando estava bêbada foi inválida, a alegação de que ele acreditou que ela consentiu voluntariamente poderia parecer não ingênua. Sua imprudência em desconsiderar as dúvidas sobre a voluntariedade do consentimento dela defensavelmente corresponde à exigência da *mens rea*. (Relembre que nesta seção estamos discutindo sobre mulheres que estão tão bêbadas a ponto de arrastar as palavras e mal ficar em pé, não sobre aquelas que ficam menos inibidas depois de beber uma quantidade moderada de álcool.)

No restante deste artigo, focarei na variante mais difícil de sexo com vulnerável, aquela em que o homem não usa álcool como uma ferramenta de sedução. Em vez disso, ele encontra a mulher já bêbada ou, então, bebe com ela sem a intenção de embriagá-la. Em ambos os casos, ele espontaneamente se aproveita da situação em que ela se encontra. É ele culpado de estupro?

A. A responsabilidade da mulher por suas próprias ações. Poucos irão negar que a mulher da seção IB é responsável por sua decisão imprudente de se envolver em um encontro sexual do qual agora se arrepende. Katie Roiphe e Camille Paglia estenderão essa abordagem ao sexo com vulnerável envolvendo uma mulher que está muito bêbada, mas não incoerente. Roiphe insiste que mulheres são adultas autônomas responsáveis pelas consequências de sua ingestão de álcool e outras drogas.* Paglia argumenta que o sexo é um assunto inerentemente de risco, no qual o estupro é um perigo sempre presente. Em vez de reclamar de assalto sexual, mulheres que desejam ser sexualmente ativas devem tomar medidas para minimizar o risco, ficando alertas para sinais de perigo, aprendendo autodefesa e evitando ficar bêbadas quando fazê-lo poderia pô-las em risco de estupro.** ...

Roiphe e Paglia estão sujeitas a críticas poderosas. ... Porém, podemos isolar de suas visões mais duvidosas um princípio subjacente relativamente incontroverso, que seguramente é congenial a tipos de feminismos liberais e à maioria dos outros tipos: a saber, que devemos respeitar o *status* das mulheres como

* Katie Roiphe, The Morning After, in Robert Trevas, Arthur Zucker, e Donald Borchert (eds.), *Philosophy of Sex and Love: A Reader* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997), p. 365.

** Camille Paglia, "Date Rape: Another Perspective", in William H. Shaw (ed.), *Social and Personal Ethics*, 2nd edition (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., 1996).

agentes e que não devemos degradá-las tratando-as como incapazes de tomar decisões autônomas sobre álcool e sexualidade. Em vez disso, devemos sustentar que elas são, ao menos parcialmente, responsáveis pelas consequências de suas decisões voluntárias de beber grandes quantidades de álcool, tomadas com pleno conhecimento de que poderá resultar em decisões das quais irão se arrepender mais tarde. Esse princípio contraria ver o sexo com vulnerável como estupro. Um corolário plausível desse princípio é que as mulheres, como seres autônomos, têm o dever de tornar claros aos seus parceiros os seus desejos sobre sexo. Quando uma mulher bebe demais e acaba tendo um encontro casual do qual mais tarde se arrepende, ela falhou em exercitar o seu dever positivo de pessoa autônoma. Suas ações enviaram a mensagem errada ao seu parceiro, de tal forma que culpá-lo pelo sexo no qual ela voluntariamente se envolve, mas do qual mais tarde se arrepende, parece não equitativo. Mesmo que admitíssemos que o seu consentimento foi tão atingido que o *actus reus* do estupro ocorreu, nessa visão ele não praticou o elemento da *mens rea* do crime de estupro. O ônus de comunicar sua falta de consentimento é da mulher, de tal forma que, na ausência de tal comunicação, a crença dele no consentimento dela é absolutamente razoável. Em suma, proponentes dessa abordagem hesitam em olhar o sexo com vulnerável como estupro, pois fazer isso sugere que as mulheres são incapazes de tomar decisões autônomas sobre álcool e sexualidade e porque ignora o dever positivo das mulheres de exercitarem a sua autonomia pela comunicação clara de suas preferências ponderadas (e não somente as suas paixões momentâneas) sobre sexo.

B. Sexualidade comunicativa: o dever dos homens de estarem seguros de que as mulheres consentiram. A abordagem da "responsabilidade das mulheres pelo sexo" é muito plausível no caso IB, no qual, mais tarde, a mulher se arrepende do sexo em que voluntariamente se envolveu depois de beber moderadamente. Porém, a responsabilidade dos homens por sexo não desejado se torna inevitável no estupro de gangue descrito na subseção IA. Seguramente, a estudante pode ter voluntariamente e de forma muito imprudente escolhido beber quantidades massivas de álcool, mas, uma vez que ela tinha passado dos limites, os quatro membros da república de estudantes que alegadamente tiveram relações sexuais com ela absolutamente não têm razão em acreditar que ela consentiu como o sexo. Independentemente de eles a terem ou não embriagado deliberadamente ou de terem se aproveitado depois de a encontrarem em tal condição, eles são culpados de negligentemente ignorarem o risco evidente de ela não ter consentido, perfazendo, desse modo, a exigência da *mens rea* para o estupro.

Em casos como esse, o modelo de Lois Pineau de "sexualidade comunicativa" se torna enormemente plausível.* ... Seu ponto central é que os homens também são responsáveis por se assegurar de que uma comunicação efetiva ocorreu. Em particular, o ônus de se assegurar de que suas parceiras realmente consentiram em intimidade sexual é dos homens, de tal forma que devem evitar atividade sexual se não estiverem seguros desse consentimento. Uma crença razoável de que uma mulher consentiu em sexo ainda irá contar como uma defesa contra o estupro, mas a razoabilidade dessa crença será, em si, julgada se teria sido razoável, do ponto de vista da mulher, consentir em sexo. Visto que praticamente nenhuma mulher quereria quatro homens para sexo, depois que ela passou para coma alcoólico, na ausência de alguma evidência miraculosa de que a estudante realmente quis sexo em tais circunstâncias infelizes, os quatro membros da república de estudantes violaram flagrantemente o seu dever de se assegurar do consentimento da mulher, sendo de fato culpados de estupro.

De forma mais geral, Pineau defende que nunca é razoável pressupor que uma mulher consinta em "sexo agressivo não comunicativo". Sua abordagem não apenas julga casos extremos de sexo com pessoas inconscientes como estupro, como põe qualquer homem que falha em tomar precauções razoáveis para se assegurar que uma mulher consente em sexo sob risco de uma condenação por estupro caso ela declare depois que não consentiu. Quando houver dúvidas sobre consentimento, o ônus de *perguntar* é do homem. A muito discutida "Sexual Offense Policy" da Antioch University, que requer consentimento explícito a qualquer nível novo de intimidade sexual a cada vez que isso ocorre, é uma ordem quase legal do modelo comunicativo de sexualidade de Pineau.

A abordagem de Pineau determina uma análise muito diferente de nosso caso central de sexo com vulnerável do que o modelo da "responsabilidade da mulher por sexo" discutido na seção anterior. À primeira vista, pode-se pensar que tudo o que Pineau requereria de um homem seria perguntar à mulher se ela está realmente certa de que quer continuar com intimidade sexual. Se ele audaciosamente vai em frente sem mesmo fazer a pergunta à mulher e se ela mais tarde sustenta que estava muito bêbada para que sua aquiescência com sexo se constitua em consentimento genuíno, ele arrisca ser julgado culpado da categoria "assalto sexual sem agravante" proposta por Pineau, que levaria a uma pena mais branda do que o estupro "padrão", quando uma mulher comunica a sua falta de consentimento dizendo "não", ou resistindo de outro modo.

* Lois Pineau, "Date Rape: A Feminist Analysis", *Law and Philosophy* 8 (1989), p. 217–243.

Porém, mesmo a busca de consentimento explícito da mulher pode ser insuficiente para protegê-lo de culpa e responsabilidade sob o modelo de sexualidade comunicativa. A questão é precisamente se a palavra "sim", quando pronunciada por uma mulher que está muito bêbada, é evidência suficiente de consenso. Estar muito bêbada significa que seu julgamento está prejudicado, como é evidente em razão do seu horror e arrependimento na manhã seguinte quando ela se dá conta do que fez. Visto que nós só temos bem presente a nossa propensão a, quando estamos bêbados, fazer coisas das quais mais tarde nos arrependeremos, o homem nessa situação tem boas razões para duvidar se a concordância da mulher aos seus avanços e seu "sim" às suas questões explícitas são uma reflexão completamente autônoma dos desejos e valores últimos. Uma vez não pode estar razoavelmente seguro de que a mulher consente, ele deveria evitar intercurso sexual. Mesmo que não esteja ciente do risco de ela não consentir, ele *deveria* estar ciente, sendo, portanto, culpado de negligência. Sua crença de que ela consente pode ser sincera, mas não é razoável e não providencia uma defesa contra acusações de assalto sexual sem agravantes. Então, segundo o modelo "comunicativo de sexualidade" de Pineau, o homem que faz sexo com vulnerável atende a exigência do *actus reus* e da *mens rea* de assalto sexual sem agravantes.

III. NÓS DEVEMOS PUNIR OS HOMENS POR SEXO COM VULNERÁVEL?

É muito plausível a pretensão de Pineau de que os homens têm uma *obrigação moral* de se assegurar que suas parceiras consentem em sexo. Dada a tendência do álcool de anuviar o julgamento das pessoas, os homens devem cuidar especialmente de se assegurar que uma mulher consente com sexo quando estiver muito bêbada. Na maioria das circunstâncias, isso requer simplesmente não praticar atividade sexual. Impor essa restrição relativamente menor à liberdade sexual dos homens parece amplamente justificado pelo objetivo de evitar o enorme dano do estupro. Porém, é uma questão muito mais controversa se devemos julgar culpado de estupro um homem que falha em cumprir esse dever e faz sexo com mulheres muito bêbadas – ou mesmo assalto sexual sem agravantes ou felonias similares que levam a penalidades mais brandas do que o estupro "padrão".

A. A importância do contexto. Alan Sobee critica a política da Antioch University sob o fundamento de que ela falha em distinguir tipos diferentes de en-

contro sexual.* Sua demanda de obtenção de consentimento verbal explícito a cada novo nível de atividade sexual durante cada encontro sexual pode ser adequada para o ficar por uma noite com um estranho. Porém, parece indevidamente intrusivo no contexto de uma relação em andamento, relacionamentos com compromisso, quando os parceiros podem estar suficientemente afinados com a linguagem corporal um do outro, para estarem razoavelmente seguros de que ambos consentem com sexo. Segundo a política da Antioch University, "a história do relacionamento, muito menos a história da noite, conta para alguma coisa".**

Uma crítica similar se aplica à demanda de que os homens sempre evitem sexo com vulnerável. Ainda que a existência de relações de compromisso de longo prazo não dê ao homem imunidade de acusação por má conduta sexual – estupro no casamento, afinal, pode ocorrer –, os homens, razoavelmente, podem ir adiante com intimidade sexual com parceiras de longa data que estão muito bêbadas, o que para um estranho seria errado. No caso de um estranho, a única dica dos desejos que ela tem é a sua aquiescência bêbada e corrente, presumivelmente quando ambos estão sóbrios, o que dá ao homem todas as razões para acreditar que o consentimento corrente é totalmente voluntário e refletido com relação aos desejos em andamento. Outra exceção que pode ser aplicada mesmo para o caso de ficar por uma noite é quando uma mulher, ainda sóbria, dá consentimento prévio ao consumo de grandes quantidades de álcool para atividade sexual. Portanto, se criminalizarmos sexo com mulheres cujo julgamento é prejudicado por grandes quantidades de álcool, será preciso estabelecer exceções para relacionamentos em andamento e consentimento prévio. ...

B. Distinções imprecisas e equidade para com os homens. Em razão do risco substancial de dano sexual sem o consentimento plenamente voluntário da mulher, os homens, em geral, não devem fazer sexo com vulnerável. Ademais, pressuposto que a mudança na lei de estupro foi amplamente divulgada e que permitimos exceções para relacionamentos estabelecidos e consentimento prévio, criminalizar sexo com vulnerável não é não equitativo para com os homens. A razão mais forte contra se fazer isso é que a implementação de uma tal lei seria um pesadelo logístico que de fato criaria o risco de condenar homens injustamente.

---

* Alan Soble, "Antioch's 'Sexual Offense Policy': A Philosophical Exploration", *Journal of Social Philosophy*, v. 28, n. 1 (Spring 1997), p. 30–32.

** Ibid., p. 30.

Distinções moralmente significativas são difíceis de traduzir em leis. Por exemplo, é relevante para nosso julgamento das ações de um homem o fato de ele deliberadamente encorajar uma mulher a beber grandes quantidades de álcool para torná-la mais suscetível a seus avanços sexuais, ou de ele encontrá-la quando já está bêbada, ou de também beber com ela inocentemente, sem intenção de se aproveitar da situação. Contudo, provar tais diferenças sutis na intenção seria extremamente difícil, sobretudo quando a estrela das testemunhas de acusação, a mulher que alegadamente sofreu assalto sexual, estava bêbada no momento crucial.

O maior problema de todos concerne em estabelecer limites. Os únicos casos claros são os tipos discutidos na seção I: sexo com uma mulher que está inconsciente e é incoerente devido ao álcool (estupro) e sexo comunicativo com mulher lúcida, ligeiramente embriagada, que depois se arrepende (não é estupro). Entre esses casos-limite está uma vasta ordem de situações, cuja diversidade é dissimulada pelo meu uso da categoria geral sexo com vulnerável. Quão vulnerável deve estar o julgamento da mulher para se encaixar nessa categoria? Em que ponto o progresso de uma mulher de meramente entorpecida, logo, responsável por qualquer mau julgamento que venha a fazer como resultado da sua condição, a estar tão vulnerável que um homem vá em frente com sexo com ela imprudente ou negligentemente correndo o risco de sexo sem o seu consentimento voluntário pleno? ... A vagueza de "significativamente vulnerável" realmente gera dúvidas sobre se os homens poderiam ter um aviso équo sobre como conformar seu comportamento a essa nova lei. Isso poderia ser feito dizendo-se que, quando em dúvida, os homens erram em relação à precaução e que isso é suficientemente équo. Porém, o único modo de estar completamente seguro de evitar uma condenação por essa felonia seria abster-se completamente de sexo com uma mulher quando ela bebeu qualquer quantidade de álcool, no entanto, isso pode ser uma restrição não razoável da liberdade sexual. Uma lei que dá avisos équos requer uma certa quantidade de precisão sobre o comportamento proibido, mas isso é difícil de conseguir em questões como vulnerabilidade devido ao álcool. Estabelecer certo nível de álcool no sangue como o ponto de corte parece ser arbitrário, bem como requerer que um homem esteja ciente do entendimento de sua parceira nessa escala parece não razoável e mesmo absurdo.

Em defesa da criminalização do sexo com vulnerável, pode-se argumentar que fazer julgamentos sobre como uma regra se aplica a um caso particular é precisamente o que se supõe que o judiciário faça. Essa abordagem funciona bem quando o judiciário tem de determinar como uma regra clara se aplica à frequente confusão de detalhes de um caso. O problema aqui, entretanto, é que

a distinção na qual o sexo com vulnerável é baseada é, em si mesma, vaga, tornando o julgamento sobre se um estupro ocorreu duplamente difícil.

Aqueles que tornariam o sexo com vulnerável uma felonia poderiam apontar para a analogia com as leis contra dirigir embriagado, nas quais estabelecemos um nível mais ou menos arbitrário de álcool no sangue como limite legalmente aceitável, com completo conhecimento de que esse limite corresponde só aproximadamente com os níveis de vulnerabilidade para motoristas. O bem supremo para todos das leis que impedem dirigir embriagado nos ajuda a aceitar as injustiças menores ocasionais em condenar uma pessoa cujas habilidades não foram significativamente atingidas, apesar do nível ilegal de álcool no sangue. Sob essa luz, minha recusa de um índice de álcool no sangue como ponto de corte para sexo com vulnerável pode ter sido prematura. Tal lei poderia dar aos homens um forte incentivo para evitar sexo quando tivessem dúvida sobre sua parceira potencial estar muito vulnerável para dar consentimento voluntário pleno.

Porém, criminalizar o sexo com vulnerável quando o nível de álcool de uma mulher estiver acima do limite é inaceitável por várias razões. Primeira, coloca a grande exigência sobre os homens de conhecer o nível de álcool no sangue de sua parceira, em contraste com leis contra dirigir embriagado, que requerem de nós o monitoramento de *nossa* própria ingestão de tóxicos. Mesmo um homem que acompanhasse sua parceira em sua ação de beber poderia não estar ciente do seu nível de tolerância, que pode ser excepcionalmente baixo. Para estar seguro de escapar de uma condenação por estupro, um homem nessas circunstâncias teria ou que usar testes portáveis de bafômetro em suas parceiras ou simplesmente se abster de sexo. Ora, tal restrição pode ser precisamente o tipo de cuidado, comportamento prudente, que nós, seguindo o modelo de sexualidade comunicativa de Pineau, quereríamos encorajar. Porém, exigir dos homens que façam isso, sob pena de sanção criminal (tipicamente pena de prisão), parece ser uma intrusão grosseira indevida nas vidas sexuais de dois adultos.

Segundo, medir o nível de álcool no sangue da mulher com vistas a se proteger de condenações por estupro não seria viável na maioria dos casos. O judiciário teria de saber o nível de vulnerabilidade na época do alegado estupro, porém, em muito poucos casos uma mulher estará disponível para teste de sangue imediatamente após um encontro sexual. Mesmo uma hora depois poderá ser muito tarde, pois o nível de álcool no sangue poderia ter caído abaixo do limite legal para o seu parceiro estar em risco de acusação por sexo com vulnerável. Devido ao trauma emocional ou aos efeitos do álcool, muitas mulheres não informarão o incidente até várias horas depois ou mesmo no

dia seguinte, tempo no qual a maioria ou todo o álcool terá sido eliminado de seu organismo.

Em suma, tornar o sexo com vulnerável uma felonia seria não equitativo para com os homens, visto que o conceito de "vulnerabilidade significativa" é muito vago para (1) o judiciário ser capaz de fazer julgamentos não arbitrários para distinguir o culpado do inocente ou (2) para os homens terem avisos équos que possibilitassem a eles conformar o seu comportamento à lei. Se, no entanto, tornarmos a lei mais precisa e objetiva pela especificação de um volume de álcool no sangue acima do qual o parceiro sexual da mulher seria responsável e acusável de sexo com vulnerável, estaríamos pondo um peso indevido sobre os homens cuja parceira sexual potencial estava bebendo. Por sua vez, poucas mulheres que acreditam que foram estupradas se submeterão a testes de álcool no sangue cedo o suficiente para assegurar condenações por sexo com vulnerável.

Um modo pelo qual poderíamos atenuar a tempestade de preocupações com avisos équos poderia ser tornar o sexo com vulnerável um crime de menor potencial ofensivo, em vez de felonia. Tal lei protegeria as mulheres, porém, a injustiça ocasional feita aos homens que seriam condenados mesmo acreditando razoavelmente no consentimento de sua parceira resultaria somente em sentenças suspensas, multas ou serviços comunitários. Certamente, essas penalidades mínimas poderiam fornecer pouca dissuasão aos homens, todavia, enviariam, ao menos, a mensagem desejada de que eles deveriam exercitar cuidado na intimidade sexual quando o álcool estivesse envolvido. Ademais, o fato de as penalidades serem leves minimizaria qualquer risco de acusações frívolas e vingativas contra os homens. Porém, mesmo que reduzíssemos a crime de menor potencial ofensivo, poderíamos estar sendo pesadamente pressionados a livrar o sexo com vulnerável das conotações de torpeza moral que correntemente são ligadas ao estupro e a outras ofensas sexuais, de tal forma que o aviso équo permanece significativo. No entanto, ainda que as penalidades por crime de menor potencial ofensivo pudessem ser leves, deveríamos hesitar em envolver o judiciário em casos que fossem muito difíceis de provar e que as pessoas poderiam muito bem, algumas vezes, julgar corretamente como não equitativos para com os acusados.

IV. CONCLUSÃO

As leis existentes sobre estupro provavelmente são suficientes para condenar os homens por casos claros de má conduta sexual envolvendo álcool, tal como

sexo com mulheres inconscientes ou com mulheres que estejam embriagadas a ponto da incoerência. Em jurisdições nas quais tais leis não existem, deveríamos criar a categoria de estupro – na linha de "sexo com uma parceira que é incapaz de consentir" – para criminalizar tais casos. É certo que complicações podem ocorrer. Nós provavelmente deveríamos permitir exceções por consenso prévio e para relações em andamento. Ademais, como em todos os casos de estupro, provar a culpa pode ser com frequência difícil, sendo geralmente reduzido à "palavra dela contra a dele". Porém, o dano causado pelos homens que se aproveitam de mulheres em circunstâncias tais é grande o suficiente para justificar tratar desses problemas.

No entanto, poderíamos fazer melhor tratando o sexo com vulnerável por meio de desaprovação moral e de medidas educativas, em vez de por sanções legais. São muito grandes os riscos de se condenar injustamente homens na base de distinções inexequíveis, degradando simultaneamente as mulheres (ainda que inadvertidamente), bem como isso é não equitativo com os homens e subestima a capacidade das mulheres de serem responsáveis por sua sexualidade e sua ingestão de álcool. Em vez disso, devemos julgar o sexo com vulnerável como algo moralmente errado no sentido de obter favores sexuais por meio de fraude, como esconder o fato de ter uma esposa ou outra pessoa significativa, ou declarar amor eterno quando tudo o que se quer é uma breve aventura. Tanto no caso de sexo com vulnerável quanto no com fraude, não se permite à parceira tomar uma decisão totalmente autônoma sobre a sua atividade sexual: seja porque seu julgamento é anuviado por álcool, seja porque lhe foi negada informação vital. Ambos são errados e ambos são mais bem resolvidos por meio de sanções informais do que por intervenções legais inevitavelmente pesadas e algumas vezes não equitativas.

31

Carta da prisão da cidade de Birmingham

Martin Luther King Jr.

Nascido em 1929, Martin Luther King Jr. seguiu os passos de seu pai e se tornou ministro da igreja batista. Em 1956, quando era pastor da Dexter Avenue Baptist Church, em Montgomery, Alabama, conduziu um boicote dos ônibus públicos segregados da cidade e, então, se tornou a voz líder do movimento dos direitos civis norte-americanos. Dr. King foi agraciado com o Prêmio Nobel da paz em 1964. Ele foi morto em 1968, dois meses depois de chamar os Estados Unidos de "o maior fornecedor de violência do mundo".

Em 1963, quando estava encarcerado na prisão do Alabama, ele leu uma declaração de alguns de seus companheiros de ministério. A declaração simpatizava com os objetivos do movimento, mas questionava a sabedoria de suas táticas. King advogava – e praticava – a desobediência civil não violenta, ao passo que as críticas defendiam que se deveria cumprir as leis, mesmo quando eram injustas. Usando uma caneta que seus advogados fizeram entrar clandestinamente na prisão e alguns restos rasgados de papel que estavam por todo lado, King escreveu uma "carta aberta" que foi impressa em muitas revistas e jornais liberais até quase um milhão de cópias estar em circulação. Ela se tornou o documento singular mais famoso do movimento.

Meus queridos companheiros de ministério pastoral,

Mesmo confinado na cadeia da cidade de Birmingham, eu fiquei sabendo de vossa recente declaração nomeando as nossas atividades atuais de "impru-

dentes e intempestivas". Raramente, se alguma vez o fiz, eu paro para responder a críticas a meu trabalho e ideias. Se procurasse responder a todas as críticas que chegam a minha escrivaninha, minhas secretárias não fariam nada mais ao longo do dia e eu não teria tempo para trabalho construtivo. Porém, visto eu sentir que vocês são homens de genuína boa vontade e suas críticas anunciadas com sinceridade, gostaria de responder à sua declaração no que eu espero sejam termos razoáveis e pacientes.

Vocês poderiam muito bem perguntar "Por que ações diretas? Por que manifestações pacíficas, marchas, etc.? A negociação não é um caminho melhor?". Vocês estão certos em clamar por negociação. Realmente, esse é o propósito da ação direta. Ação direta não violenta visa criar uma crise tal e estabelecer uma tal tensão criativa que a comunidade que se recusou a negociar é forçada a confrontar a questão. Ela visa dramatizar a questão até o ponto em que não possa mais ser ignorada. Eu somente me referi à criação de tensão como parte de um trabalho de alguém que resiste de forma não violenta. Isso pode parecer chocante. Porém, tenho de confessar que não tenho medo da palavra *tensão*. Tenho trabalhado seriamente e rezado contra a tensão violenta, porém, há um tipo de tensão não violenta construtiva que é necessária para o crescimento. Jesus e Sócrates julgaram que era necessário criar uma tensão na mente de tal forma que os indivíduos poderiam sair das amarras dos mitos e meias-verdades para o reino sem amarras da análise criativa e da apreciação objetiva. Nós temos de ver a necessidade de ter críticas irritantes persistentes não violentas para criar o tipo de tensão na sociedade que irá ajudar os homens a sair dos abismos do prejuízo e do racismo para as montanhas majestosas do entendimento e da irmandade. Então, o propósito da ação direta é criar uma situação tal de crise que inevitavelmente abra a porta para a negociação. Nós, portanto, coincidimos com vocês no clamor por negociação. Por tempo demasiado nosso amado Sul foi envolvido na trágica tentativa de viver em monólogo em vez do diálogo.

Um dos pontos básicos em vossa declaração é que os nossos atos são intempestivos. Alguns perguntaram "Por que você não dá tempo para a nova administração agir?". A única resposta que eu posso dar a essa pergunta é que a nova administração tem de ser estimulada tanto quanto a anterior antes de agir. Nós estaremos redondamente enganados se acharmos que a eleição do Sr. Boutwell trará o milênio para Birmingham. Ainda que o Sr. Boutwell seja muito mais articulado e gentil do que o Sr. Connor, eles são ambos segregacionistas, dedicados à tarefa de manter o *status quo*. A esperança que eu vejo no Sr. Boutwell é que ele será razoável o suficiente para perceber a futilidade da resistência massiva à dessegregação. Porém, ele não verá isso sem pressão

dos devotos dos direitos civis. Meus amigos, eu tenho que dizer a vocês que nós não tivemos um único ganho nos direitos civis sem pressão não violenta e legal decidida. A história é a história longa e trágica do fato de que grupos privilegiados dificilmente desistem de seus privilégios voluntariamente. Indivíduos podem ver a luz moral e voluntariamente desistir de sua postura injusta. Porém, como Reinhold Niebuhr nos relembrou, grupos são mais imorais do que indivíduos.

Sabemos por meio de experiência dolorosa que a liberdade nunca é voluntariamente concedida pelo opressor. Ela tem de ser demandada pelo oprimido. Francamente, nunca me engajei em um movimento de ação direta que fosse "tempestivo", de acordo com o calendário daqueles que não sofreram indevidamente a doença da segregação. Por anos eu tenho ouvido a palavra "Espera!". Ela soa no ouvido de todo negro muito familiar. Esse "Espera!" tem quase sempre invariavelmente significado "Nunca". Tem sido uma talidomida tranquilizante, aliviando o estresse emocional por um momento, somente para dar nascimento a uma criança malformada de frustração. Nós temos de passar a ver, como o distinto jurista de ontem, que "justiça que tarda é justiça negada". Temos esperado por mais de 340 anos por nossos direitos constitucionais e dados por Deus. As nações da Ásia e da África estão se movendo com velocidade a jato para o objetivo da independência política, ao passo que nós ainda estamos no ritmo do cavalo e da charrete para ganhar uma taça de café no balcão. Eu presumo que é fácil para aqueles que nunca sentiram os dardos urticantes da segregação dizer "Espera". Porém, quando você viu turbas perversas linchando seus pais e mães à vontade e afogando seus irmãos e irmãs por capricho; quando você viu policiais cheios de ódio ofenderem, chutarem, brutalizarem e mesmo matarem impunemente seus irmãos e irmãs negros; quando você vê a vasta maioria dos 20 milhões de seus irmãos negros sufocando em uma gaiola fechada de pobreza no meio de uma sociedade opulenta; quando de repente você encontra a sua língua dobrada e sua fala gagueja quando tenta explicar para sua filha de 6 anos de idade por que ela não pode ir ao parque de diversão pública sobre o qual a televisão fez propaganda há pouco e vê lágrimas em seus pequenos olhos quando lhe é dito que Funtown é proibida para crianças de cor, vê as depressivas nuvens da inferioridade tomando forma em seu pequeno céu mental e começa a vê-la a distorcer sua pequena personalidade por inconscientemente desenvolver uma amargura em relação às pessoas brancas, quando você tem de inventar uma resposta para seu filho de 5 anos que pergunta com paixão agonizante: "Pai, por que as pessoas brancas tratam as pessoas de cor desse modo?"; quando você cruza o país dirigindo e se vê forçado a dormir noite após noite nos cantos desconfortáveis de seu automóvel porque nenhum motel o aceitará; quando você é

humilhado dia sim e dia não por sinais irritantes indicando "branco" e "de cor"; quando o seu primeiro nome se torna "negro" e seu nome do meio se torna "garoto" (não importando a sua idade) e seu último nome se torna "John", e quando à sua esposa e à sua mãe nunca é dado o tratamento respeitoso de "Senhora"; quando você é atormentado de dia e assombrado à noite pelo fato de ser negro, vivendo sempre na *ponta dos pés*, nunca sabendo realmente o que esperar a seguir, além de medos que o atormentam internamente e de ressentimentos externos; quando você está para sempre lutando com um sentido degenerado de "ser ninguém", então você entenderá por que nós achamos difícil esperar. Chegou o tempo em que a taça da paciência transborda e os homens não estão mais dispostos a ser imersos no abismo da injustiça onde experimentam a escuridão do desespero os corroer. Eu espero, senhores, que vocês possam entender nossa impaciência legítima e inevitável.

Vocês expressam uma grande quantidade de ansiedade sobre a nossa disposição de desrespeitar a lei. Essa é, certamente, uma preocupação legítima. Considerando que tão diligentemente instamos as pessoas a obedecer a decisão da suprema corte, proibindo, em 1954, a segregação em escolas públicas, é estranho e paradoxal que nos consideremos conscientemente desrespeitando a lei. Alguém poderia muito bem perguntar: "Como você defende o desrespeito a algumas leis e a obediência a outras?". A resposta está no fato de que há dois tipos de leis: há leis *justas* e há leis *injustas*. Eu concordaria com Santo Agostinho que "uma lei injusta simplesmente não é lei".

Agora, qual é a diferença entre as duas? Como se pode determinar quando uma lei é justa ou injusta? Uma lei justa é um código feito pelo homem, que concorda com a lei moral ou a lei de Deus. Uma lei injusta é um código que não está em harmonia com a lei moral. Para pôr nos termos de São Tomás de Aquino, uma lei injusta é uma lei humana que não está enraizada na lei natural e eterna. Qualquer lei que eleve a personalidade humana é justa. Qualquer lei que degrade a personalidade humana é injusta. Todas as leis segregacionistas são injustas porque a segregação distorce a alma e danifica a personalidade. Ela dá ao segregacionista o sentido falso de superioridade e ao segregado o sentido falso de inferioridade. Para usar as palavras de Martin Buber, o grande filósofo judeu, a segregação substitui uma relação "Eu-isso" por uma relação "eu-tu" e termina por relegar as pessoas ao *status* de coisas. Assim, a segregação não somente é econômica e sociologicamente improcedente, mas é moralmente errada e pecaminosa. Paul Tillich disse que o pecado é separação. Não é a segregação uma expressão existencial da separação trágica do homem, uma expressão de seu terrível estranhamento? Assim, eu posso instigar os homens a desobedecer as ordens segregacionistas porque elas são moralmente erradas.

Vamos nos voltar para um exemplo mais concreto de leis justas e injustas. Uma lei injusta é um código que a maioria impinge sobre a minoria que não é vinculante por si mesmo. Isso é diferença tornada jurídica. Por sua vez, uma lei justa é um código que a maioria compele a minoria a seguir e que ela está disposta a seguir por si mesma. Isso é igualdade tornada jurídica.

Deixe-me dar outra explicação. Uma lei injusta é um código infligido sobre a minoria no qual ela não tomou parte na sua legislação ou criação porque não teve o direito livre de votar. Quem poderia dizer que a casa legislativa do Alabama que estabeleceu leis segregacionistas foi democraticamente eleita? Por todo o estado do Alabama, todos os tipos de métodos coniventes são usados para evitar que os negros se registrem para votar, e há alguns municípios sem nenhum negro registrado para votar, a despeito do fato de os negros se constituírem na maioria da população. Pode qualquer lei feita em tal estado ser considerada democraticamente estruturada?

Esses são somente uns poucos exemplos de leis justas e injustas. Há algumas instâncias em que a lei é justa na sua aparência e injusta na sua aplicação. Por exemplo, eu fui preso sexta-feira sob a acusação de fazer uma passeata sem permissão. Ora, não há nada de errado com uma determinação legal que requer uma permissão para uma passeata, porém, quando tal determinação é usada para preservar a segregação e para negar aos cidadãos o privilégio da primeira emenda, de reunião pacífica e de protesto pacífico, então, ela se torna injusta.

Eu espero que vocês possam ver a distinção que estou tentando apontar. Em nenhum sentido advogo escapar ou desafiar a lei, o que o radical segregacionista faria. Isso levaria à anarquia. Alguém que desrespeita uma lei injusta tem que fazer isso *abertamente, amorosamente* (não com ódio como as mães brancas fizeram em Nova Orleans quando foram vistas na televisão gritando: "negro, negro, negro"), com uma prontidão para aceitar a punição. Eu sugiro que um indivíduo que desrespeita uma lei que a consciência lhe diz ser injusta e prontamente aceita a punição de ficar na prisão para despertar a consciência da comunidade sobre a injustiça está, na realidade, expressando um respeito muito alto para com a lei.

Naturalmente, não há nada de novo sobre esse tipo de desobediência civil. Ela foi sublime na recusa de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego em obedecer as leis de Nabucodonosor, em razão de uma lei moral maior estar envolvida. Ela foi praticada de forma superbe pelos primeiros cristãos que estavam dispostos a enfrentar a fúria dos leões e a pena excruciante de cortar pedras, em vez de se submeterem a certas leis injustas do Império Romano. Um certo grau de liberdade acadêmica é realidade hoje porque Sócrates praticou a desobediência civil.

Nós nunca podemos esquecer que todas as coisas que Hitler fez na Alemanha foram "legais" e tudo o que os defensores húngaros da liberdade fizeram na Hungria foi "ilegal". Era "ilegal" ajudar e confortar um judeu na Alemanha de Hitler. Porém, estou certo de que se tivesse vivido na Alemanha durante aquele tempo eu teria ajudado e confortado meus irmãos judeus, mesmo sendo ilegal. Se eu vivesse em um país comunista hoje, onde alguns princípios prezados pela fé cristã são suprimidos, acredito, advogaria abertamente desobedecer a essas leis antirreligiosas. Eu tenho de fazer duas confissões honestas para vocês, meus irmãos cristãos e judeus. Primeira, tenho de confessar que nos últimos anos estive gravemente desapontado com a moderação branca. Eu quase cheguei à conclusão lamentável de que a grande pedra no caminho dos negros rumo à liberdade não era o White Citizens Counciler ou a Ku Klux Klanner, mas os brancos moderados que são mais devotados à "ordem" do que à justiça, que preferem uma paz negativa, que é a ausência de tensão, à paz positiva, que é a presença da justiça, que constantemente dizem "eu concordo com você no objetivo que busca, mas não posso concordar com os seus métodos de ação direta", que paternalisticamente sentem que podem estabelecer a agenda para a liberdade de outro homem, que vivem pelo mito do tempo e que constantemente aconselham os negros a esperar até um "tempo mais conveniente". A compreensão superficial de pessoas de boa-fé é mais frustrante do que a absoluta imcompreensão das pessoas de vontade doentia. Aceitação morna é pior do que rejeição completa.

Eu tive a esperança de que os brancos moderados entendessem que a lei e a ordem existem com o propósito de estabelecer a justiça e que, quando falham em fazer isso, elas se tornam represas estruturadas perigosas que bloqueiam o fluxo do progresso social. Eu tive a esperança de que os brancos moderados entenderiam que a presente tensão do Sul é meramente uma fase necessária de transição de paz negativamente obnóxia, na qual o negro aceitou passivamente seu estado injusto, a uma paz substantiva positiva, na qual todos os homens irão respeitar a dignidade e o valor da personalidade humana. Realmente, nós que nos engajamos em ações diretas não violentas não somos os criadores da tensão. Nós somente trazemos à superfície a tensão escondida que já está viva. Nós a trazemos para fora, para onde ela pode se vista e resolvida. Como uma queimadura que não pode ser curada enquanto estiver coberta, mas tem de ser aberta, com todo o pus horrível fluindo, à medicina natural do ar e da luz, da mesma forma, a injustiça tem de ser exposta, com toda a tensão que sua exposição cria, à luz da consciência humana e ao ar da opinião nacional, antes que possa ser curada.

Em sua declaração, vocês asseriram que as nossas ações, ainda que pacíficas, tinham de ser condenadas porque precipitam a violência. Porém, pode

essa asserção ser feita logicamente? Isso não é como condenar o homem que foi roubado porque a sua posse do dinheiro precipitou o mau ato do roubo? Isso não é como condenar Sócrates porque seu inabalável compromisso com a verdade e suas investigações filosóficas precipitaram a mal guiada mente popular a fazê-lo tomar sicuta? Não é como condenar Jesus porque sua consciência divina única e sua devoção incansável à vontade de Deus precipitaram o mau ato da crucificação? Nós temos de passar a ver, como as cortes federais têm consistentemente afirmado, que é imoral instigar um indivíduo a remover seu esforço para ganhar seus direitos constitucionais básicos porque a exigência precipita a violência. A sociedade tem de proteger o roubado e punir o ladrão. ...

Eu tenho de finalizar agora. Porém, antes disso, estou impelido a mencionar outro ponto em sua declaração que me atingiu profundamente. Vocês elogiaram entusiasticamente a força policial de Birmingham por manter a "ordem" e "evitar a violência". Eu não acredito que teriam elogiado tão entusiasticamente a força policial se tivessem visto seus cães violentos e furiosos literalmente mordendo seis negros desarmados, pacíficos. Eu não creio que iriam tão rapidamente elogiar os policiais se vocês observassem o tratamento horrível e desumano que dão aos negros aqui na cadeia; se os vissem empurrando e blasfemando contra mulheres negras velhas e jovens; se os vissem dando tapas e chutando homens negros velhos e jovens; se vocês forem observá-los, como eles fizeram em duas ocasiões, notem que eles se recusaram a nos dar comida porque quisemos cantar os nossos agradecimentos juntos. Eu lamento não poder me juntar a vocês em seu louvor ao departamento de polícia.

É verdade que eles foram disciplinados no tratamento demonstrado em público. Nesse sentido, foram publicamente "não violentos". Porém, por qual propósito? Para preservar o sistema perverso da segregação. Nos últimos anos eu preguei consistentemente que a não violência demanda que os meios que usamos sejam puros como os fins que buscamos. Desse modo, tentei tornar claro que é errado usar meios imorais para obter fins morais. Porém, agora, devo afirmar que é tão errado, ou mesmo mais errado, usar meios morais para servir a fins imorais. Talvez o Sr. Connor e os seus policiais tenham sido publicamente não violentos, como o chefe de polícia Pritchett foi em Albany, Geórgia, mas eles usaram os meios morais da não violência para manter um fim imoral de flagrante injustiça racial. T. S. Eliot disse que não há maior traição do que fazer o ato certo pela razão errada.

Eu desejo que vocês tenham elogiado os manifestantes pacíficos negros de Birmingham por sua coragem sublime, a sua prontidão para sofrer e a sua amável disciplina em meio à mais desumana provação. Um dia o Sul irá reconhecer

os seus verdadeiros heróis. Eles serão os James Merediths, corajosamente e com um senso majestoso de propósito, enfrentando multidões hostis e escarnecedoras, bem como a agonizante solidão que caracteriza a vida de um pioneiro. Eles serão velhos, oprimidos, mulheres negras agredidas, simbolizados por uma senhora de 72 anos de idade, de Montgomery, Alabama, que surgiu com um senso de dignidade com a qual o povo decidiu não usar ônibus segregados e que respondeu a alguém que a inquiriu sobre o seu cansaço, com profundidade não gramatical: "Meus pés está cansados, mas minha alma descansa". Eles serão os jovens estudantes do ensino médio e das faculdades, jovens ministros do evangelho e a multidão dos seus anciãos, corajosamente e de forma não violenta, sentando-se nas lanchonetes e prontamente indo para a prisão por motivo de consciência. Um dia o Sul irá saber que quando essas crianças de Deus deserdadas se sentarem nas lanchonetes na verdade estarão se levantando para o melhor do sonho americano e para os mais sacros valores da nossa herança judaico-cristã, dessa forma levando a nossa grande nação de volta àqueles grandes poços de democracia que foram cavados fundo pelos pais fundadores na formulação da Constituição e da Declaração da Independência. ...

Espero que esta carta os encontre fortalecidos na fé. Também espero que as circunstâncias façam com que o mais brevemente possível eu possa encontrar cada um de vocês não como um integracionista ou líder dos direitos civis, mas com clérigo e irmão cristão. Vamos todos torcer para que as nuvens escuras do preconceito racial passem logo e o nevoeiro da incompreensão se dissipe de nossas comunidades banhadas de medo e que em um amanhã não tão distante as estrelas radiantes do amor e da irmandade possam brilhar sobre a nossa grande nação com toda a sua beleza cintilante.

Vosso pela causa da paz e da irmandade,

Martin Luther King Jr.

32

A discriminação racial é arbitrária?

Peter Singer

Quando a temporada da Major League Baseball finalizou em 1973, o rebatedor do Atlanta Braves, Hank Aaron, estava somente a um passo do maior prêmio do *baseball*: o recorde de Babe Ruth de 714 na carreia. A história estava sendo feita. O Bambino estava prestes a ser derrotado. Aaron era o primeiro no bastão da temporada e se aproximou do número 714. O número 715 veio em 8 de abril de 1974, ante uma plateia enlouquecida em Atlanta. Hoje, fora do estádio dos Braves, há uma estátua de Hank Aaron e, muito embora o estádio tenha mudado, um sinal no campo de fora ainda comemora o local onde a corrida 715 tocou a cerca.

Há, não obstante, um lado desagradável da história. Aaron agora relembra aqueles dias de "glória" como os piores dias de sua vida. Por quê? Porque Aaron é afro-americano e, pela ousadia de quebrar o recorde de Babe Ruth, teve de enfrentar uma torrente de ódio. Em 1973, ele recebeu 930 mil cartas, a maioria delas preenchida com insultos racistas. Conforme chegava perto do recorde de Ruth, Aaron se enfurnava em seu apartamento, com medo de sair. O FBI descobriu uma conspiração para matar a sua filha, que vivia em Nashville. Quando ele realmente atingiu o número 715, sua mãe, Estella, pulou da arquibancada e correu para o campo, não por alegria, mas porque acreditava que seu filho estava na iminência de ser morto.

A discriminação racial viola uma de nossas crenças mais profundas, a de que as pessoas não devem ser tratadas mal por razões arbitrárias, como a cor de sua pele. O ódio que Hank Aaron teve de suportar foi claramente vil. Porém,

Extraído de *Philosophia*, v. 8, n. 1 (outubro de 1978). Reproduzido com permissão.

outros casos de tratamento diferenciado são menos claros. Peter Singer discute três desses casos nesta seleção.

1. INTRODUÇÃO

Há, hoje, consenso de que o racismo é errado. Descrever uma política, lei, movimento ou nação como "racista" é condená-los. Pode-se pensar que, haja vista todos concordarmos que o racismo é errado, não seria necessário especular sobre exatamente o que ele é e por que ele é errado. Essa indiferença sobre fundamentos morais pode, contudo, se mostrar perigosa. Por uma razão, o fato de que a maioria das pessoas hoje concorda que o racismo é errado não significa que essa atitude será sempre tão amplamente compartilhada. Mesmo que não tivéssemos medo do futuro, temos de ter algum entendimento do que está errado no racismo se quisermos tratar satisfatoriamente todos os problemas que enfrentamos hoje. Por exemplo, há o contencioso da "discriminação reversa", ou discriminação em favor de membros de grupos minoritários oprimidos. Deve-se assegurar que uma universidade que admite membros de grupos minoritários que não conseguem o padrão mínimo que outros têm de atingir para serem admitidos é discriminatória em linhas raciais. Essa discriminação é errada?

Ou, para tomar uma outra questão, o esforço da nações árabes para a ONU declarar o sionismo uma forma de racismo provocou uma reação extremamente hostil em nações amigas de Israel, particularmente os Estados Unidos, porém, isso não conduziu, praticamente, a qualquer discussão sobre se o sionismo seria uma forma de racismo. Ainda assim, a acusação não é simplesmente implausível, pois, se os judeus forem uma raça, então, o sionismo promove a ideia do Estado dominado por uma raça, de tal forma que isso tem consequências práticas, por exemplo, para as leis de Israel sobre imigração. Novamente, para considerar se isso torna o sionismo uma forma de racismo, temos de entender o que torna uma política racista e errada. ...

Se pedirmos para quem julga a discriminação racial como errada para dizer por que ela é errada, ouve-se comumente que é errado tomar a raça como razão para tratar uma pessoa diferentemente das outras, porque a raça é irrelevante para dar a uma pessoa um emprego, voto, educação superior, ou qualquer outro benefício ou bônus desse tipo. A irrelevância da raça, diz-se, torna totalmente arbitrário dar essas coisas a pessoas de uma raça e retirá-las de outras de outra raça. Irei me referir a essa abordagem do que está errado com a discriminação racial como "objeção-padrão" à discriminação racial.

Uma teoria sofisticada da justiça pode ser invocada em apoio a essa objeção-padrão à discriminação racial. A justiça requer, como Aristóteles tão

plausivelmente disse, que os iguais sejam tratados igualmente e os desiguais sejam tratados desigualmente. A isso nós devemos acrescentar a condição óbvia de que as igualdades ou desigualdades devem se relevantes para o tratamento em questão. Agora, quando consideramos coisas como emprego, torna-se claro que as desigualdades relevantes entre os candidatos para uma vaga são as desigualdades em suas habilidades de executar os deveres do posto e, talvez, desigualdades da medida em que eles irão se beneficiar pela oferta do posto. A raça, em absoluto, não parece ser relevante. Assim como o voto, a capacidade para escolha racional entre candidatos ou políticas pode ser uma característica relevante, mas a raça não, e assim por diante para outros bens. É difícil pensar em alguma coisa para a qual a raça seja em si uma característica relevante, de tal forma que usá-la para a discriminação é apontar arbitrariamente para um fator irrelevante, sem dúvida em razão de um viés ou preconceito contra aqueles de raças diferentes.

Como veremos, essa abordagem de por que a discriminação racial é errada é inadequada pois há muitas situações nas quais, ao menos de certo ponto de vista, o fato racial não é de forma alguma irrelevante e, portanto, nessas situações, seria possível negar que a discriminação racial seria arbitrária.

Um tipo de situação na qual a raça tem de ser admitida como relevante para fins de discriminação de uma pessoa não nos deve fazer parar nesse estágio. Essa é a situação na qual tais fatores por si só favorecem uma determinada raça. Assim, se o objetivo de Hitler e de outros líderes nazistas, entre outras coisas, era produzir um mundo no qual não houvesse judeus, certamente não era irrelevante aos seus objetivos que aqueles no entorno e mortos pela SS fossem judeus e não os chamados "arianos". Porém, o erro fundamental dos objetivos dos nazistas torna a "relevância" da raça para tais fins totalmente ineficaz na medida em que a justificação da discriminação racial nazista está implicada. Mesmo que o seu tipo de discriminação racial possa não ter sido discriminação arbitrária no sentido usual, ela não foi menos errada em razão disso. *Por que* ela é errada é algo que eu espero que se torne claro mais tarde neste artigo. Por ora, olharei para formas menos cataclísmicas de discriminação racial, pois muito da discussão contemporânea sobre discriminação racial tem focado nas instâncias mais ruidosas: nazistas alemães, [a ex-situação da] África do Sul e o "Sul Profundo" norte-americano durante o período de execução legalmente forçada da segregação racial. Essas formas de racismo não são o tipo que enfrentamos hoje em nossas sociedades... de tal forma que discutir a discriminação racial nos termos desses exemplos hoje é apresentar uma pintura supersimplificada do problema. Olhando para algumas das razões para a discriminação racial que podem realmente ser oferecidas hoje em países ao redor do mundo, espero

mostrar que a situação real é em geral muito mais complexa do que a consideração de instâncias mais ruidosas de discriminação racial poderia nos levar a crer.

2. EXEMPLOS

Começarei pela descrição de um exemplo de discriminação racial que pode, sob um primeiro olhar, parecer uma exceção permissível de uma regra geral segundo a qual a discriminação racial é arbitrária e, portanto, errada. Então, irei sugerir que esse caso tem semelhanças com outros casos que não estaríamos tão dispostos a aceitar como exceções.

Caso 1. Um diretor de cinema está fazendo um filme sobre as vidas de negros vivendo no Harlem, em Nova York. Ele faz um anúncio para atores negros. Um ator branco se apresenta, mas o diretor se recusa a aceitá-lo no teste, dizendo que o filme é sobre negros e que não há papéis para brancos. O ator responde que, com a peruca e a maquiagem apropriadas, poderia parecer um negro; além disso, pode imitar os maneirismos, os gestos e a fala dos negros do Harlem. No entanto, o diretor se recusa a considerá-lo para o papel porque é essencial a sua concepção que a experiência negra seja autenticamente retratada, logo, por melhor que um branco poderia ser, o diretor não estaria satisfeito com a autenticidade do personagem.

O diretor está discriminando em linhas raciais, porém, não se pode dizer que está discriminando arbitrariamente. Sua discriminação se adéqua aos seus propósitos. Acima de tudo, seu propósito é legítimo. Portanto, a objeção-padrão em relação à discriminação racial não pode operar nessa instância.

A discriminação racial pode ser aceitável em uma área como elenco para um filme ou uma peça de teatro quando a raça do personagem do filme ou da peça é importante, porque essa é uma das poucas áreas em que aparentemente a raça de uma pessoa é diretamente relevante para sua capacidade de desempenhar uma dada tarefa. Como tal, pode-se pensar, tais áreas podem ser facilmente distinguidas de outras áreas de emprego, bem como de áreas como moradia, educação, direito de votar e assim por diante, em que a raça simplesmente não tem relevância. Infelizmente, há muitas outras situações nas quais a raça não é totalmente irrelevante como essa visão assume.

Caso 2. O proprietário de uma loja de bolos com uma clientela predominantemente branca e radicalmente preconceituosa quer contratar um assistente.

O dono não tem preconceito contra os negros, mas reluta em empregar um por medo de perder clientes. Se os seus receios forem bem fundamentados (e isso não é impossível), então a raça de um candidato para o posto é, de novo, relevante para o objetivo do empregador, neste caso, manter a lucratividade de seu negócio.

O que podemos dizer sobre esse caso? Não podemos negar a conexão entre a raça e os propósitos do proprietário, de tal forma que temos de reconhecer que a discriminação do proprietário não é arbitrária e não indica necessariamente uma inclinação ou preconceito de sua parte. Nem podemos dizer que o propósito do proprietário é ilegítimo, pois lucrar com a venda de bolos não é, em geral, visto como errado, ao menos se a quantidade de lucro for modesta.

Nós podemos, naturalmente, olhar para outros aspectos da questão. Podemos objetar em relação à discriminação racial mostrada pelos clientes que irão procurar por lojas somente com atendentes brancos – tais pessoas discriminam arbitrariamente, pois a raça é irrelevante para a qualidade dos produtos e a capacidade para o serviço em uma loja –, esse não é um fato que o proprietário simplesmente tem de aceitar, no entanto, por mais que possa querer, ele poderia mudar isso? Poderíamos argumentar que, sendo conivente com os preconceitos de seus clientes, o proprietário está permitindo que tais preconceitos continuem intocáveis, ao passo que, se ele e outros proprietários não lhes dessem importância, as pessoas poderiam eventualmente se tornar familiarizadas em se misturar com aqueles de outras raças, de modo que o preconceito poderia ser corroído. Ainda assim, é demasiado pedir a um indivíduo proprietário arriscar o seu meio de vida em um esforço solitário e provavelmente vão de acabar com o preconceito. Poucos dos maiores oponentes do racismo fariam tanto. Se houvesse uma legislação nacional que distribuísse o ônus mais uniformemente, por uma proibição geral de discriminação em bases raciais (com algumas exceções reconhecidas para casos como o elenco para um filme ou uma peça), a situação seria diferente. Então, poderíamos razoavelmente pedir que todo proprietário fizesse a sua parte. Se deve haver uma tal legislação é uma questão diferente de se o proprietário pode ser culpado por discriminar na ausência de legislação. Eu irei discutir a questão da legislação brevemente, depois que considerarmos um outro tipo de discriminação racial que, novamente, não é arbitrária.

Caso 3. Um locador discrimina contra negros ao alugar as acomodações que possui. Vamos dizer que ele não é tão rígido que nunca alugue um apartamento para negros, porém, se uma pessoa negra e uma pessoa branca aparecem igualmente adequados para inquilinos, com referências igualmente boas e assim por

diante, o locador invariavelmente prefere a pessoa branca. Ele defende sua política nos seguintes termos:

> Se mais do que uma pequena proporção de meus inquilinos atrasam o seu aluguel e, então, desaparecem sem pagar o que devem, eu estarei fora do negócio. Ao longo dos anos, descobri que mais negros fazem isso do que brancos. Eu admito que há muitos negros honestos (alguns dos meus melhores inquilinos foram negros) e muitos brancos desonestos, mas, por alguma razão que eu não quero entender, a probabilidade de um inquilino branco ser inadimplente são mais espaçadas do que a de um negro, mesmo quando as suas referências e outras credenciais parecem igualmente boas. No meu negócio, você não pode comprovar em larga escala todas as recomendações do inquilino – e mesmo que eu tentasse, seria insultado por invasão de privacidade –, então, há que se orientar pela média, em vez de pelo indivíduo. Eis a razão pela qual os negros têm de ter melhor indicação e confiabilidade do que os brancos para eu alugar a eles.

A impressão do locador de um índice maior de inadimplência entre os negros do que entre os brancos pode ser o resultado de preconceito de sua parte. É possível que, na maior parte dos casos em que os locadores dizem esse tipo de coisa, não haja base fatual real para suas alegações. As pessoas cresceram com estereótipos raciais, sendo tais estereótipos reforçados por uma tendência a noticiar ocorrências que se conformam com o estereótipo e a desconsiderar aquelas que conflitam com ele. Assim, se a não confiabilidade é parte do estereótipo dos negros, sustentado por muitos brancos, eles podem perceber mais negros que se evadem sem pagar o aluguel do que negros que são inquilinos confiáveis; e, ao contrário, menos notícias de brancos que se evadem e mais de brancos que se conformam às suas ideias de comportamento branco normal.

Se for o preconceito o responsável pela visão do locador sobre inquilinos brancos e negros e não houver base fatual para a sua alegação, então o problema se torna eliminar esse preconceito e tentar levar o locador a perceber o seu engano. Essa não é uma tarefa fácil, não é tarefa dos filósofos e não nos concerne aqui, pois estamos interessados em tentativas de justificar a discriminação racial, e uma tentativa de justificação baseada em uma descrição não acurada da situação pode ser rejeitada sem levantar a questão mais profunda da justificação.

No entanto, a impressão do proprietário de um índice mais alto de inadimplência entre inquilinos negros *poderia* ser inteiramente acurada. (Poderia ser explicável em termos de diferenças culturais e circunstâncias econômicas nas quais os negros são educados.) Se vemos ou não isso como verossímil, temos

de perguntar quais seriam suas implicações para a justificabilidade da discriminação racial exercida pelo locador. Recusar-se a considerar essa questão seria como relegar as próprias objeções à prática do locador a respeito da falsidade de seus argumentos, e, por isso, falhar em examinar a possibilidade de que essa prática possa ser sujeita à objeção mesmo que suas impressões a respeito da confiabilidade dos inquilinos fosse acurada.

Se as impressões do locador fossem acuradas, nós teríamos de admitir, uma vez mais, que a discriminação racial em tal situação não seria arbitrária; pelo contrário, seria relevante para os propósitos do locador. Temos que admitir também que tais propósitos – ganhar a vida pelo aluguel de suas propriedades – não são, em si, objetáveis, desde que os aluguéis sejam razoáveis e assim por diante. Nem podemos, desta feita, localizar o problema no preconceito dos outros, exceto na medida em que tem sua origem nos preconceitos daqueles responsáveis pelas condições de privação nas quais muitos da geração presente de negros cresceram – porém, de qualquer modo, é muito tarde para fazer alguma coisa para alterar tais preconceitos, visto que eles pertencem a gerações anteriores.

Nós vimos três exemplos de discriminação racial e podemos começar a examinar as diferenças e semelhanças entre eles. Muitas pessoas, como já mencionei, não objetariam à prática discriminatória de contratação do diretor do filme no primeiro dos três casos. Porém, podemos ver agora que, se tentarmos justificar as ações do diretor do filme nesse caso sob o fundamento de que o seu propósito é legítimo e que a discriminação que ele usa é relevante para esse propósito, teremos de aceitar as ações do proprietário da loja de bolos e do locador. Eu suspeito que muitos daqueles prontos para aceitar a prática discriminatória no primeiro caso serão muito mais relutantes sobre os outros dois casos. Mas que diferenças moralmente significativas há entre eles?

Seria possível sugerir que a diferença entre eles reside na natureza daquilo de que os negros estão sendo privados e no seu direito a tal. O argumento poderia se desenvolver do seguinte modo: ninguém tem o direito de ser selecionado para um filme; o diretor tem de ter absoluta discricionariedade em contratar quem ele quiser; afinal, ninguém pode forçar o diretor a fazer um filme e, se ele não o fizer, ninguém seria contratado para atuar nele; se o direito decide fazê-lo, seria absurdo sustentar que ele violou os direitos de alguém por não lhe ter dado alguma coisa que a maioria das pessoas, de qualquer modo, não terá. Por sua vez, as pessoas têm direito a emprego e habitação. Discriminar em relação aos negros em uma situação de emprego ou na procura de acomodação ameaça seus direitos básicos e, portanto, não deve ser tolerado.

Plausível como parece ser, esse modo de distinguir o primeiro caso dos demais não prospera. Considere o primeiro e o segundo casos: quase tudo o que dissemos sobre o diretor do filme se aplica também ao proprietário da loja de bolos. Ninguém pode forçar o dono da loja de bolos a manter o seu negócio aberto e, se ele não o fizesse, ninguém seria contratado para trabalhar na loja. Se, no caso do diretor do filme, essa foi a razão para lhe permitir fazer o filme em seus próprios termos, deve também ser uma razão para permitir ao dono da loja de bolos administrar seu negócio em seus próprios termos. De fato, um tal raciocínio, que permitiria discriminação ilimitada em restaurantes, hotéis e lojas, é inválido. Há vários exemplos nos quais não concordaríamos que o fato de alguém não ter de fazer algo significa simplesmente que, se o fizer, lhe seria permitido fazer segundo seus próprios termos. O United States Civil Rights Act de 1965 certamente não reconhece essa linha de argumentação, pois proíbe aqueles que vendem comida e alugam de discriminar clientes em bases raciais. Nós podemos, como sociedade, decidir que não iremos permitir que as pessoas façam certas ofertas se o modo como o fazem causar sofrimento e ofensa aos outros. Fazendo isso, estamos equilibrando a liberdade das pessoas de fazerem como lhes agrada e o dano que isso pode causar aos outros, ficando do lado da prevenção do dano e não do alargamento da liberdade. Essa é uma posição perfeitamente defensável se o dano for sério o suficiente e a restrição da liberdade não for grave.

Também não parece possível distinguir o primeiro e o segundo casos pela alegação de que, visto tão poucas pessoas terem a chance de aparecer em um filme, os direitos de ninguém seriam violados se não lhe fosse dada alguma coisa que a maioria das pessoas, de qualquer modo, nunca terá. Pois, se o número de empregos nas lojas de bolos fosse pequeno e a demanda por tais empregos alta, também seria verdadeiro que poucas pessoas teriam a chance de trabalhar em uma loja de bolos. Seria bizarro se o crescimento na competição pelo emprego justificasse uma política de contratação de brancos exclusivamente, de outro modo não justificável. Além disso, esse argumento permitiria a um diretor de cinema discriminar em linhas raciais mesmo que a raça fosse irrelevante aos papéis que estava elencando, de tal modo que essa é uma situação completamente diferente daquela que vínhamos discutindo.

O melhor modo de distinguir a situação do diretor do filme e a do proprietário da loja de bolos é por referência à natureza do emprego oferecido e das razões pelas quais a discriminação racial nesses casos não é arbitrária. Em busca de um elenco para um filme sobre negros, a raça do ator do teste é intrinsecamente significativa, independentemente das atitudes daqueles conectados com o filme. No caso da contratação de um assistente para a loja, a

raça é relevante somente por causa das atitudes daqueles conectados (como clientes) com a loja. Não tem nada a ver com a venda de bolos em si o fato de a clientela ser racialmente preconceituosas. Isso significa que, no caso do assistente, poderíamos eliminar a relevância da raça se pudéssemos eliminar os preconceitos dos clientes; em contraste, não há modo pelo qual poderíamos eliminar a relevância da raça de um ator sendo testado para um papel em um filme sobre negros sem alterar a natureza do filme. Além disso, no caso do dono da loja, a discriminação racial serve provavelmente para perpetuar o preconceito que torna tal discriminação relevante e (do ponto de vista do dono que procura manter o seu ganho) necessária. Assim, as pessoas que podem comprar todos os seus bolos e outros artigos em lojas atendidas somente por brancos nunca terão esse tipo de contato com negros, o que poderia minar sua aversão de serem atendidos por negros, ao passo que, se os donos de lojas contratassem mais negros, seus clientes sem dúvida se acostumariam com isso e, com o tempo, poderiam se perguntar por que uma vez se opuseram à ideia. ...

Portanto, se nos opomos à discriminação arbitrária, temos razão de tomar medidas contra ela em situações como a do Caso 2, porque tal discriminação, muito embora não seja em si arbitrária, alimenta e dá suporte à discriminação por outros, que é arbitrária. Pela proibição, estaríamos, admitidamente, evitando que o empregador discriminasse de modo que é relevante para os seus propósitos, porém, se a hipótese causal sugerida no parágrafo anterior estiver correta, essa situação seria somente temporária e, depois de algum tempo, as circunstâncias que induziram o empregador a discriminar racialmente teriam sido eliminadas.

O caso do locador apresenta um problema mais difícil. Se os fatos que ele alega forem verdadeiros, suas razões não arbitrárias para a discriminação contra os negros seriam reais o suficiente. Elas não dependem de discriminações arbitrárias pelos outros, sendo que podem persistir para além de um intervalo no qual não há discriminação. Quaisquer que sejam as raízes das diferenças raciais hipotéticas em relação à confiabilidade dos inquilinos, elas, provavelmente, iriam muito fundo para serem erradicadas somente por um curto período de tempo no qual não houvesse mais discriminação racial.

Nós devemos reconhecer que, então, se os fatos forem como alegados, legislar contra a prática discriminatória racial do locador seria impor uma desvantagem de longo prazo sobre ele. No final das contas, ele teria de tomar grande cuidado na verificação da confiabilidade de possíveis inquilinos. Talvez ele recorresse à assistência de agências de coleta de dados, contribuindo assim para instituições que são ameaças, potenciais ou de fato, à nossa privacidade.

Também caso esses métodos não estejam disponíveis ou não sejam acessíveis, o locador sofra grandes perdas que, de outro modo, não teria e, talvez, isso o conduzisse ao aumento dos aluguéis ou mesmo à redução na quantidade de imóveis disponíveis para aluguel.

Nada disso nos força a concluir que não deveríamos legislar contra a discriminação racial do locador. Há boas razões pelas quais devemos eliminar a discriminação racial mesmo quando ela não é arbitrária em si ou não é relevante somente pelos preconceitos dos outros. Tais razões podem ser tão importantes que tornam as desvantagens impostas ao locador comparavelmente insignificantes.

Um ponto óbvio que pode ser levantado contra o locador é que ele está julgando as pessoas, ao menos em parte, como membros de uma raça, em vez de como indivíduos. O locador não nega que as prospectivas de alguns inquilinos negros que ele dispensa poderiam ser melhores do que as de alguns inquilinos brancos que ele aceita. Algumas prospectivas de inquilinos negros altamente positivas são recusadas simplesmente porque eles são negros. Se o locador julgasse todas as avaliações de inquilinos como individuais, isso não aconteceria. ...

Há várias razões pelas quais, em situações como a admissão de pessoas à educação superior ou a busca por emprego ou outros benefícios, nós devemos olhar as pessoas como indivíduos e não como membros de um grupo maior. Por um lado, seremos capazes de fazer uma seleção mais apropriada para nossos próprios objetivos, pois selecionar ou dispensar grupos inteiros de pessoas em geral resultará, no melhor dos casos, em uma aproximação grosseira dos resultados que esperamos alcançar. Isso é certamente verdadeiro em áreas como a educação. No entanto, há de se admitir que, em algumas situações, uma aproximação grosseira é, de qualquer modo, tudo o que se pode alcançar. O locador alega que sua situação seja como essa e que, como não pode afirmar com segurança quais indivíduos serão inquilinos melhores, é justificado recorrer a um meio tão grosseiro de seleção pela raça. Aqui, temos de voltar nossa atenção do locador para as avaliações do inquilino negro.

Ser julgado meramente como um membro de um grupo, quando são as qualidades individuais sobre as quais o veredito deveria ser dado, é ser tratado como menos do que o indivíduo único que vemos em nós. Mesmo quando nossas qualidades individuais pudessem receber menos mérito do que recebemos como membros de um grupo – se somos promovidos em relação a pessoas mais bem qualificadas porque fomos para a escola privada "certa" –, o benefício é geralmente menos bem-vindo do que seria se tivesse advindo da avaliação de nossos próprios atributos. Naturalmente, nesse caso, escrúpulos são facilmente

silenciados pelo fato de que um benefício foi recebido, não importando como. Porém, no caso contrário, quando alguma coisa de valor foi perdida, o senso de perda será acompanhado pelo sentimento de que não se foi avaliado segundo o próprio mérito, mas meramente como membro de um grupo.

A essa preferência geral de avaliação como indivíduos, e não como grupo, tem de ser adicionada a consideração advinda da natureza do grupo. A negação de um benefício porque alguém era, digamos, membro do Partido Comunista seria injusta e uma violação dos princípios básicos da liberdade política, porém, se alguém escolheu se juntar ao Partido Comunista, ele, afinal, estará sendo avaliado pelo que fez, sendo que alguém pode escolher viver com as consequências de ser membro do partido ou deixar o partido. A raça, naturalmente, não é uma coisa que se possa escolher adotar ou abandonar. A pessoa a quem se nega vantagens por causa de sua raça é totalmente incapaz de alterar a circunstância particular da sua existência e pode sentir claramente que sua vida é obscurecida, não somente porque não está sendo julgada como indivíduo, mas por causa de algo sobre o qual não tem controle. Isso torna a discriminação racial particularmente danosa.

Assim, temos o ponto de vista da vítima de discriminação racial para contrabalançar o argumento a favor do locador, sendo que, parece, a vítima tem mais em jogo e, portanto, deve-se dar a ela a preferência, mesmo que as razões do locador para discriminar sejam não arbitrárias e, assim, legítimas de algum modo. A causa contra a discriminação racial se torna ainda mais forte se considerarmos seus efeitos sociais de longo prazo.

Quando os membros de uma minoria racial estão entre os membros mais pobres de uma sociedade, vivendo em uma área degradada, tendo empregos mal pagos e de pouco *status*, ou simplesmente estando desempregados, bem como com menos educação do que a média da comunidade, a discriminação racial serve para perpetuar uma sociedade dividida na qual a raça se torna um distintivo de uma inferioridade muito maior. É a conjunção de raça com *status* econômico e desvantagem educacional que dá ensejo a uma situação na qual poderia haver uma coloração de verdade na afirmação de que a raça é uma razão relevante para discriminar entre possíveis inquilinos, decidir disputas por emprego e assim por diante. Desse modo, no fim das contas, há um paralelo entre a situação do locador e a do dono da loja de bolos, haja vista ambos, por sua discriminação, contribuírem com a manutenção dos fundamentos para afirmar que essa discriminação não é arbitrária. Então, a proibição de tal discriminação pode ser justificada para quebrar esse círculo de privação e discriminação. A diferença entre as situações, como eu já disse, é que, no caso do dono da loja de bolos, é somente o preconceito contra o contato com negros que precisa ser

quebrado, sendo que a experiência mostrou que tais preconceitos evaporam em um período relativamente curto de tempo. No caso do locador, porém, é toda a posição social e econômica dos negros que tem de ser mudada, contudo, ainda que a superação da discriminação seja uma parte essencial desse processo, ela poderia não ser suficiente. Essa é a razão pela qual, se os fatos forem como o locador alega que são, a proibição da discriminação racial provavelmente imporá mais desvantagens de longo prazo sobre o locador do que sobre o dono da loja – uma desvantagem que é, porém, superada pelo custo da continuidade do círculo de discriminação racial e privação para aqueles discriminados, bem como pelos custos de maior desigualdade social e divisão racial para a comunidade como um todo. ...

33
Em defesa das quotas

James Rachels

Os programas de ação afirmativa começaram, nos anos de 1960, como um modo de compensação das discriminações passadas e presentes contra os afro-americanos. Mais tarde, esses programas foram estendidos para incluir outros grupos, como as mulheres, os hispânicos e as pessoas com deficiências.

Há dois tipos de ação afirmativa: quotas e políticas sensíveis à raça. *Quotas* estabelecem exigência numérica para admissão em empregos ou promoções. Por exemplo, uma quota poderia ser imposta em um clube campestre se lhe fosse dito para admitir cinco membros de um grupo minoritário específico em um ano. *Políticas sensíveis racialmente* apenas consideram a raça como um fator na tomada de decisão. Nenhuma quota é imposta. Por exemplo, algumas universidades têm políticas de promover a "diversidade", sendo um tipo de diversidade a racial. Em *California* vs. *Bakke* (1978), a suprema corte dos Estados Unidos decidiu que quotas eram inconstitucionais, mas que políticas sensíveis racialmente eram permitidas.

Nesta seleção, James Rachels especifica algumas condições sob as quais as quotas parecem justificadas. Ele começa pela discussão de um tipo não familiar de preconceito: "altismo", ou preconceito contra homens pequenos. Um estudo importante em relação a altura e salário surgiu em 2004, depois que este ensaio foi escrito. Ele confirmou a crença de Rachels de que o altismo é um problema sério – o altismo, ele descobriu, afeta o poder aquisitivo, tanto quanto o racismo e o sexismo. Porém, sugere-se que o problema não é o preconceito contra *homens* baixos, como Rachels argumenta, mas um preconceito contra *adolescentes* baixos. A discriminação contra meninos pequenos parece afetar permanente-

Publicado como "Coping with Prejudice" in James Rachels, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy* (Rowman & Littlefield, 1997), p. 199–212. Reproduzido com permissão.

mente sua autoestima e suas perspectivas econômicas. No entanto, Rachels cita evidência do preconceito contra homens pequenos, portanto, a questão empírica pode não estar inteiramente clara.

James Rachels (1941–2003) escreveu e editou 13 livros, incluindo *The Legacy of Socrates: Essays in Moral Philosophy* (2007) e *Problems from Philosophy* (3.ed., 2012), que é uma introdução à filosofia.

O "bom senso", afirma Descartes, "é a coisa do mundo mais bem partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm".* O mesmo poderia ser dito sobre o preconceito: todos acreditam ser objetivos e estar livres de preconceito. Nós reconhecemos que os outros podem ser preconceituosos, mas imaginamos que nós vemos as coisas como elas realmente são.

Porém, naturalmente, isso é um engano. Nós nos sentimos sem preconceitos porque não somos conscientes de nossos preconceitos e de como eles funcionam. Isso é verdadeiro não somente para os intolerantes, mas também para pessoas com a mente relativamente aberta. É um engano para qualquer um de nós pensar que estamos livres de preconceito. Mesmo quando estamos nos esforçando muito para ser objetivos, preconceitos de todos os tipos podem penetrar em nosso pensamento sem nos darmos conta deles.

Para ilustrar, podemos considerar um tipo de exemplo que não ocorre frequentemente conosco. Estamos familiarizados o suficiente com o preconceito baseado em raça ou gênero. Porém, esses não são os únicos modos pelos quais nós discriminamos. Há um corpo impressionante de evidências segundo o qual nós temos preconceitos contra pessoas por causa de sua altura. Eu não quero dizer em relação a pessoas grandes ou pequenas de forma anormal – anões ou gigantes. Este tipo de preconceito é familiar o suficiente. A forma de preconceito menos amplamente reconhecida é contra pessoas pequenas cuja altura está abaixo da média normal. Deixe-me mencionar brevemente algumas das investigações que mostram isso.**

Em um estudo, foi pedido a 140 agentes de seleção de empregados que escolhessem entre dois inscritos com exatamente as mesmas qualificações, mas um tendo sido descrito, entre parênteses, como tendo 1,85m, ao passo que o outro candidato foi listado como tendo 1,65m. O candidato mais alto foi julgado

---

* N. de T.: DESCARTES, René. *Discurso do método*. [Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences*]. 2.ed., São Paulo, Abril Cultural, 1979 [1637], p. 29.

** As informações seguintes foram retiradas de John S. Gillis, *Too Tall, Too Small* (Champaign, IL: Institute for Personality and Ability Testing, 1982).

como mais bem qualificado por 102 agentes, ao passo que somente um preferiu o candidato menor. Os demais – meros 27% – reconheceram que os dois eram igualmente qualificados.

Outros estudos mostraram que a perspectiva de ganho das pessoas é afetada mais por sua altura do que, digamos, por seu desempenho educacional. Um estudo comparou os salários iniciais de bibliotecários homens entre 1,85m e 1,90m com os salários iniciais de bibliotecários homens com menos de 1,82m. A mesma comparação foi, então, feita entre aqueles que tinham estado entre os 50% melhores de suas turmas acadêmicas e aqueles entre os 50% piores. A diferença média no salário inicial entre o graduado mais alto e o mais baixo foi superior a três vezes em relação à diferença entre os salários do mais e do menos talentoso academicamente. Outro estudo, usando uma amostra de mais de quinhentos homens, descobriu que após 25 anos seguindo suas carreiras variadas, aqueles que tinham 1,68m ou 1,70m estavam ganhando uma média de $2.500 a menos por ano do que aqueles que tinham 1,82m ou 1,85m.

A moral parece ser: se você pudesse escolher entre ser alto e ser inteligente, de um crasso ponto de vista econômico, seria melhor ser alto.

O mesmo tipo de preconceito influencia o modo como votamos. De todos os presidentes norte-americanos, somente dois – James Madison e Benjamin Harrison – eram menores do que a média de altura dos homens norte-americanos na época de sua eleição. Ademais, desde 1904, o candidato mais alto emergiu vitorioso em 80% das eleições presidenciais. Uma outra moral pode ser retirada: se você estiver tentando predizer o resultado de uma eleição, esqueça os outros fatores e coloque o seu dinheiro no homem mais alto.

O preconceito contra pessoas pequenas parecer ser diferente, de forma significativa, do preconceito racista ou sexista porque os últimos tipos de preconceitos parecem ser motivados, ao menos em parte, pelo fato de que os membros do grupo dominante derivam as suas vantagens das práticas discriminatórias. Tais vantagens são em geral econômicas. Porém, isso parece ser muito menos plausível quando a altura é considerada. Parece mais como se o preconceito em relação à altura tivesse uma outra fonte, psicologicamente mais profunda. John S. Gillis, um psicólogo que tem escrito longamente sobre isso, tem especulado que a fonte de nossa associação entre altura e habilidade se encontra nas experiências infantis:

> Todos nós experimentamos uma associação real entre altura e poder durante nossa infância. Adultos imperam sobre nós enquanto somos crianças, assim como são eles os que controlam cada coisa importante em nossas vidas. Essa pode ser a fonte do altismo. Cada um de nós começa a vida com uns doze anos ou por aí aprendendo que, quanto maior a pessoa, mais poderosa e inteligente será. Esse aprendizado tem lugar não tanto em um nível intelectual,

mas, de forma mais importante, em um nível emocional. Nossas atitudes e sentimentos são formados de modos inconscientes.*

Qualquer que seja a fonte desses sentimentos, está claro que eles têm efeitos profundos e duradouros.

Os fatos sobre "altismo" são muito notáveis. Eles sugerem pontos que deveriam ser do interesse de qualquer um que esteja pensando sobre o problema filosófico da igualdade, especialmente como ele se relaciona à formulação e à avaliação de políticas sociais. Primeiro, os estudos que citei mostram que o preconceito pode influenciar de forma absolutamente inconsciente. Ninguém – ou quase ninguém – se dá conta de que pensa pior em relação a pessoas menores. Ainda assim, a evidência disponível mostra que esse preconceito existe e que é disseminado. As pessoas que são afetadas por ele simplesmente são inconscientes a seu respeito.

Segundo, essa evidência sugere também que as pessoas são muito boas em racionalizar seus juízos preconceituosos. Os homens e as mulheres cujas ações foram estudadas nessas investigações – aqueles e aquelas que deram o emprego, promoveram e pagaram mais aos candidatos mais altos – eram, sem dúvida, pessoas razoáveis que poderiam "explicar" cada decisão referindo as felizes qualificações objetivas dos empregados. Ninguém acreditava que estava simplesmente premiando a altura. Ainda assim, a evidência mostra que isso é o que ocorre na maior parte do tempo. O comportamento induzido pelo preconceito inclui, significativamente, o comportamento verbal que "justifica" os juízos preconceituosos.

Esses pontos, tomados em conjunto, têm uma implicação desencorajadora. Eles sugerem que é difícil, mesmo para pessoas de boa-vontade, evitar que tal preconceito influencie as suas deliberações. Se eu sofro preconceito de modos dos quais não sou plenamente consciente e se sou talentoso em mostrar razões que "justificam" as decisões que tais preconceitos me levam a tomar, então, minha boa intenção de "pensar objetivamente" – não importando o quão sinceramente eu queira fazer isso – pode ser deprimentemente não efetiva.

A JUSTIFICAÇÃO DAS QUOTAS

As pessoas devem ser tratadas com equidade. Apesar disso, sabemos que nossas avaliações das pessoas são frequentemente corrompidas por preconceito. Isso faz alguma diferença nos tipos de políticas que deveriam ser adotadas?

---

* Gillis, *Too Tall*, 125.

Escolhendo dispositivos. Suponha que você seja o presidente de uma fábrica e a cada ano no curso de seus negócios necessite o fornecimento de dispositivos. Os dispositivos variam muito em qualidade e, dentre as centenas existentes, você precisa adquirir os dez melhores que puder encontrar. Você não pode devotar muito do seu tempo a essa tarefa, porém, felizmente, tem uma assistente que é uma das mais astutas avaliadoras de dispositivos na terra. "Examine todos os dispositivos disponíveis", você diz a ela, "e traga-me os dez melhores".

Ao término do prazo, sua assistente lhe traz dez bons dispositivos e todos parecem adequados. Mas, então, você percebe que todos os dez foram feitos na Buffalo Widget Works. Isso é estranho, porque você sabe que a Albany Widget Works também faz um bom produto; além disso, sabe que o conjunto do qual sua assistente fez sua seleção continha um número igual de dispositivos da Albany e da Buffalo. Então, por que deveriam todos os dez melhores vir de Buffalo? Seria posssível esperar que, em média, cinco deveriam vir de Buffalo e cinco de Albany. Talvez isso seja somente uma casualidade estatística e tudo fique na média ao longo do tempo.

No ano seguinte, porém, acontece a mesma coisa. Você precisa de dez dispositivos, e ordena que sua assistente identifique os melhores; ela lhe traz nove feitos em Buffalo e somente um feito em Albany. "Por quê?", você pergunta, e em resposta ela lhe assegura que, muito embora a empresa de Albany faça excelentes aparelhos, a maioria dos melhores disponíveis nesse ano casualmente veio de Buffalo. Para provar isso, ela lhe dá uma análise absolutamente inteligente e persuasiva dos méritos dos dispositivos do conjunto deste ano. Você fica tão impressionado que a nomeia vice-presidente para aquisição de dispositivos (VPAD).

Nos anos seguintes a história se repete de novo e de novo, somente com variações triviais. A cada ano ela lhe diz que quase todos os melhores dispositivos disponíveis eram de Buffalo. Você começa a ficar seguro de que alguma coisa está acontecendo. Brevemente, você pensa a sua VPAD está aceitando suborno da empresa de Buffalo, mas rejeita essa hipótese. Ela é uma mulher honesta, e você não pode senão acreditar que ela está fazendo o seu melhor julgamento. Então você considera se, de fato, os dispositivos de Buffalo são simplesmente melhores do que os de Albany. Porém, você também rejeita essa possibilidade, pois outros especialistas testemunham que eles são igualmente bons.

Finalmente, você faz uma descoberta que explica tudo. Acontece que a sua vice-presidente cresceu em Buffalo, onde há um senso de orgulho cívico forte e, igualmente, até mesmo um senso mais forte ainda de rivalidade com Albany. As crianças em Buffalo, parece, foram ensinadas a pensar que tudo de Buffalo é melhor do que qualquer coisa em Albany. Além disso, antes de ter vindo tra-

balhar para você, sua VPAD trabalhara para a Câmara de Comércio de Buffalo e era encarregada de promover os produtos de Buffalo. Obviamente, então, ela tem um pré-julgamento e isso explica por que quase sempre julga os dispositivos de Buffalo superiores.

O que você faz? Você pode ignorar a situação, afinal, os dispositivos que está adquirindo de Buffalo são muito bons. Porém, não quer fazer isso, pois é importante para você ter realmente os melhores dispositivos que puder. Então, você conversa com sua VPAD e a questiona a respeito de sua suspeita de que ela tem preconceito. Além disso, chama a atenção para a importância de ter os melhores dispositivos, independentemente de serem de Buffalo ou de Albany. Ela fica um pouco ofendida com isso porque é uma boa mulher e acredita ser imparcial. Novamente, assegura a você que está selecionando os melhores dispositivos disponíveis e, se ocorre de eles virem de Buffalo, ela não pode fazer nada a respeito. O tempo passa e nada muda. Ela continua a selecionar a maioria dos dispositivos de Buffalo.

E agora? Você tem certeza de que ela tem preconceito, mas, em razão de ele ser inteiramente inconsciente, sua VPAD parece incapaz de superá-lo, ou mesmo de reconhecê-lo. Você poderia contratar um novo VPAD, mas não quer fazer isso, porque essa mulher é uma excelente juíza de dispositivos, exceto por esse único problema. Então, uma solução óbvia lhe ocorre. Você poderia simplesmente mudar suas instruções. Em vez de dizer a cada ano "Traga-me os dez melhores dispositivos", poderia dizer "Traga-me os cinco melhores dispositivos de Buffalo e os cinco melhores de Albany". Ela poderia não gostar disso – poderia tomar isso como um insulto à sua habilidade de julgar imparcialmente os dispositivos – mas, se os dispositivos de Albany de fato são tão bons quanto os de Buffalo, isso teria como resultado lhe dar uma qualidade total melhor de dispositivos, na média, ano após ano. ...

A VPAD pode, contudo, fazer uma objeção interessante. Ela pode apontar que, para executar suas novas instruções, poderia algumas vezes incluir, no total de dez, um dispositivo de Albany que seria inferior a um de Buffalo que também estivesse disponível. Você terá que admitir que isso poderá ocorrer. Porém, o seu problema é prático. Você pode confiar no juízo da VPAD para julgar quais são os melhores dispositivos de Albany, da mesma forma que pode confiar no juízo dela para julgar quais são os melhores de Buffalo. Contudo, não pode confiar nela para comparar objetivamente os méritos relativos de um dispositivo de uma cidade com os de um da outra cidade. Nessas circunstâncias, suas novas instruções lhe dão uma chance melhor de finalizar com o melhor suprimento total. Dito de outra forma: você quer que os dispositivos mais bem qualificados

ganhem o emprego, de modo que o sistema de quotas que estabeleceu chegará a isso mais efetivamente do que o método alternativo de simplesmente permitir que sua VPAD exercite o seu julgamento.

Contratando pessoas. Nos locais de trabalho, as pessoas devem ser tratadas igualmente, mas com frequência não o são. Entre as principais razões para isso está o preconceito; afinal, alguém terá de decidir quem será contratado, ou promovido, ou ter aumento de salário, contudo, aqueles que tomarão as decisões são somente humanos e podem ter preconceito. Políticas sociais devem ser concebidas com isso em mente. Tais políticas devem conter provisões que assegurem que seja dado às pessoas igual tratamento, tanto quanto isso for possível, apesar do fato de tais políticas terem de ser administradas por seres humanos imperfeitos.

De todos os tipos de políticas que foram concebidos para combater a discriminação, as quotas são as mais desprezadas. Quase ninguém tem uma palavra boa para falar sobre elas. Porém, o exemplo do dispositivo sugere que, sob certas condições, as quotas podem ser defensáveis. Pode um argumento similar ser construído, não para escolher dispositivos, mas para contratar pessoas?

Suponha que você seja o reitor de uma faculdade e que esteja interessado que somente os especialistas mais bem qualificados sejam contratados para a sua faculdade. Você percebe, contudo, que o seu departamento de filosofia nunca contrata mulheres. (Eles contrataram uma mulher, anos atrás, então eles têm um símbolo feminino. Mas isso foi há muito tempo e já passou.) Então você investiga. Descobre que realmente há muitas mulheres filósofas procurando por emprego a cada ano. Você não tem razão para pensar que essas mulheres sejam, na média, menos capazes do que seus colegas homens. Então você conversa com o chefe de departamento (homem) e o instiga a cuidar para dar consideração equitativa e total às inscritas mulheres. Sendo um bom colega liberal, ele aceita isso suficientemente bem – apesar de poder estar um pouco ofendido pela sugestão de que não estaria dando a devida consideração às mulheres. Porém, a conversa tem pouco efeito aparente. Quando ocorre de candidatos ao cargo serem considerados, ele continua a informar, com evidente sinceridade, que, no grupo em particular que foi considerado, um homem emergiu como o mais bem qualificado. E assim, ele diz a cada ano, que se queremos contratar o inscrito mais bem qualificado, temos de contratar o homem, ao menos desta feita.

Isso se repete anualmente, com pequenas variações. Uma variação é que a melhor filósofa da disputa poderia ser listada como a melhor escolha do depar-

tamento. Mas quando, de forma bastante previsível, ela não está mais disponível (tendo sido contratada por uma universidade de mais prestígio), nenhuma mulher da segunda fileira é considerada uma boa alternativa. Aqui você percebe uma assimetria perturbadora: ainda que os melhores homens também estejam indo para outras universidades, os homens na segunda fileira são considerados boas alternativas. Momentaneamente, então, considera se o problema seria que o talento filosófico seria distribuído de um modo engraçado: muito embora a melhor mulher seja igual ao melhor homem, no nível seguinte, os homens de repente dominariam. Mas isso parece improvável.

Depois de esforços adicionais terem sido feitos em relação a esses pontos, sem resultado, você poderia concluir que realmente há um preconceito inconsciente em funcionamento. O seu departamento, apesar de suas boas intenções e de ter um membro mulher, é preconceituoso. É difícil de entender por que isso ocorre. Em acréscimo às fontes usuais de preconceito contra as mulheres – os estereótipos, a imagem da mulher como menos racional do que os homens e assim por diante –, um grupo no qual todos são homens ou a maioria é homem desfruta de uma espécie de camaradagem que pareceria impossível se mulheres fossem incluídas de forma significativa. Na escolha de um novo colega, a questão de como alguém "se ajustaria" ao grupo existente terá sempre uma influência. Isso irá funcionar contra as mulheres, não importando os seus talentos como professoras e especialistas.

Finalmente, então, você pode concluir que os preconceitos existentes não podem ser contidos por nenhuma medida a não ser determinando uma nova instrução, de modo que você informa ao departamento de filosofia que ele terá de contratar algumas mulheres em um número ao menos proporcional ao número de mulheres que concorrerem à vaga. A resposta, naturalmente, será que essa política poderá resultar na contratação de uma mulher menos qualificada em detrimento de um homem mais bem qualificado. Porém, a resposta será a igual do exemplo sobre os dispositivos. Você não está dando às mulheres um tratamento especial, não mais do que estaria tentando dar um tratamento especial aos dispositivos de Albany. Você também não está tentando remediar as injustiças que as mulheres sofreram no passado, nem está tentando providenciar "exemplos modelares" para as estudantes. Talvez você fique satisfeito se sua política tiver esse efeito, porém, seu objetivo não é esse. Seu único objetivo é conseguir os especialistas mais bem qualificados para a sua faculdade, independentemente do seu gênero. O fato de haver preconceito inconsciente torna o sistema usual, que simplesmente permite aos seus especialistas – o departamento de filosofia – exercer seu julgamento, um sistema imperfeito para realizar essa tarefa. Permitir que exerçam seu julgamento dentro dos limites do

sistema de quotas, por sua vez, pode ser mais efetivo, porque reduz a influência de preconceitos inconscientes.

É certo que se pode objetar que pessoas não são aparelhos e que, portanto, os dois casos não são análogos. No entanto, eles parecem ser análogos nos aspectos relevantes. Os aspectos do exemplo dos dispositivos que justificaram a imposição de quota foram:

1. Houve um processo de seleção que envolvia julgamento humano.
2. O resultado do processo era que indivíduos de um certo grupo eram regularmente avaliados melhor do que os do outro grupo.
3. Não havia razão para pensar que os membros do primeiro grupo fossem de fato melhores do que os membros do último grupo.
4. Havia razão para pensar que os seres humanos que estavam julgando esses indivíduos poderiam estar sendo preconceituosos em relação aos membros do último grupo.

O caso da contratação de mulheres para a faculdade também tem esses quatro elementos. Isso é o que permite a construção de um argumento similar.

Esse argumento leva em consideração um aspecto do processo de seleção que é frequentemente ignorado quando quotas (ou "ação afirmativa", ou "discriminação reversa") são discutidas. Frequentemente, a questão é posta nos seguintes termos: pressupondo-se que X é mais bem qualificado do que Y, é justificável adotar uma política que poderia permitir contratar ou promover Y em vez de X? Então, várias razões são produzidas para justificar isso, como que as políticas de preferência reparam os erros, ou que ajudam a combater o racismo e o sexismo. O debate então foca em se tais razões são suficientes. Porém, quando a questão é abordada desse modo, um ponto crítico é negligenciado. As pessoas não vêm pré-marcadas como mais ou menos qualificadas. Antes que possamos dizer que X é mais bem qualificado do que Y, alguém tem de fazer tal julgamento. Eis por onde, muito provavelmente, o preconceito entra em cena. Um filósofo homem, julgando outros filósofos, pode muito bem avaliar pior as mulheres, sem mesmo se dar conta de que está fazendo isso. O argumento que nós estamos considerando tenta reparar esse problema, o qual ocorre antes mesmo de os termos da discussão convencional serem estabelecidos.

Naturalmente, esse argumento não visa mostrar que *qualquer* sistema de quotas, aplicado a qualquer circunstância, seria equitativo. O argumento é somente uma defesa das quotas usadas de um certo modo e em certas circunstâncias. Não obstante, as circunstâncias que descrevi não são incomuns. Sistemas de quotas reais, do tipo mencionado, foram estabelecidos e testados

no judiciário durante as três últimas décadas, os quais frequentemente só têm este objetivo: são instituídos para conter o preconceito, consciente ou de outros tipos, que corrompe o julgamento de mérito. Eis um caso real que ilustra isso.

Em 1972 não havia negros na força policial do Alabama. Em 37 anos de história, nunca houvera nenhum. Então o NAACP conduziu um processo para acabar com esse vestígio de segregação. Eles venceram a ação no judiciário quando Frank Johnson, o juiz federal do distrito, condenou o que nomeou uma "prática e um padrão de discriminação flagrantes e contínuos". Porém, o juiz Johnson não quis simplesmente ordenar às autoridades do Alabama que parassem com a discriminação e começassem a tomar decisões imparciais. Ele sabia que tal ordem poderia ser tratada com divertido desprezo. As autoridades ficariam muito felizes em continuar como antes, descobrindo de forma "imparcial" que nenhum negro era qualificado. Assim, para evitar que isso acontecesse e assegurar que os habitantes do Alabama pudessem evitar nomear negros qualificados, Johnson ordenou que o Estado nomeasse e promovesse um negro qualificado para cada membro branco da tropa nomeado e promovido, até que 25% da força policial fosse negra.

Houve recurso da sentença ao tribunal regional federal, onde ela foi mantida. Transcorrido o tempo suposto para que o Alabama estivesse cumprindo a decisão, em 1984, 12 anos depois, a vara local verificou a situação para averiguar se o progresso tinha sido feito. Forçado pela corte a fazer isso, o departamento tinha nomeado alguns negros. Mas praticamente ninguém tinha sido promovido. A corte descobriu que, entre os seis majores da força policial, nenhum era negro. Dos 25 capitães, nenhum era negro. Dos 35 tenentes, nenhum era negro. Dos 65 sargentos, nenhum era negro. Porém, entre os 66 cabos, havia quatro negros. A corte declarou: "Isso é intolerável e não pode continuar".

A última esperança do estado do Alabama era a suprema corte dos Estados Unidos, que analisou o caso e tomou sua decisão em 1987. Por 5 a 4 votos, a suprema corte manteve a ordem do juiz Johnson. O *Birmingham News* rodou uma notícia de primeira página descrevendo os "sentimentos amargos" das tropas brancas, que viam a decisão como um "revés". Um porta-voz do Departamento de Segurança Pública do Alabama assegurou ao jornal que "o departamento iria obedecer a decisão". Era claro o suficiente que, tendo em vista a declaração oficial, o tal "iria obedecer a decisão" forçaria o departamento a tomar medidas – na verdade promover negros – que ele nunca tomaria voluntariamente.*

* *Birmingham News*, 26 de janeiro de 1987, sec. A, p. 1.

As circunstâncias nas quais as quotas são justificadas. A imposição de quotas pode ser justificada como um modo de evitar os efeitos do preconceito. Com eu disse, esse argumento não justifica simplesmente qualquer quota antiga. Nosso argumento visa a imposição de uma quota como um corretivo para processos "normais" de tomada de decisão que dão errado. Para os presentes propósitos, podemos definir um processo normal como o seguinte:

1. O objetivo do processo é identificar os indivíduos mais bem qualificados para o propósito em vista.
2. A natureza das qualificações é especificada.
3. O conjunto dos candidatos é reunido.
4. As qualificações dos indivíduos do conjunto são avaliadas, usando critérios especificados, sendo os indivíduos classificados do melhor para o pior.
5. Os empregos, promoções, ou o que quer que seja, serão concedidos aos indivíduos mais bem qualificados.

Esse processo pode sair errado de várias maneiras, naturalmente algumas delas não envolvendo preconceito. Nós não estamos preocupados aqui com todos os modos pelos quais as coisas podem dar errado. Estamos preocupados somente com o seguinte conjunto de circunstâncias: primeiro, nós percebemos que, conforme o processo é executado, indivíduos de um certo grupo são regularmente classificados melhor do que os membros de outro grupo. Segundo, nós não conseguimos vislumbrar razão para pensar que os membros do primeiro grupo sejam de fato melhores do que os membros do último grupo; ao contrário, há razão para pensar que os membros dos dois grupos são, na média, igualmente bem qualificados. E, terceiro, há razão para pensar que as pessoas que executam as avaliações são preconceituosas contra os membros do último grupo. Essas são as circunstâncias nas quais o nosso argumento diz que a imposição de uma quota pode ser justificada.

Porém, mesmo em tais circunstâncias, o uso de uma quota não elimina o julgamento humano, portanto, não garante que o preconceito irá desaparecer da equação. O preconceito é eliminado de parte do processo, mas pode surgir em um ponto diferente.

Considere de novo os professores de filosofia homens que sempre recomendam a contratação de outros homens. Em nosso exemplo, o reitor concluiu que os filósofos homens tinham preconceito. Para chegar a essa conclusão, porém, ele teve de fazer um julgamento segundo o qual as filósofas eram tão talentosas quanto os filósofos. (Caso contrário, não haveria fundamento para pensar

que a preferência do departamento de filosofia pela contratação de homens era resultado de preconceito.) Um julgamento análogo teve de ser feito pelo juiz Johnson. Ele teve de supor que as pessoas negras eram tão qualificadas quanto as brancas para serem nomeadas e promovidas pela polícia do Alabama. Não obstante, o preconceito pode infectar essas avaliações gerais tanto quanto pode influenciar os julgamentos específicos que eram feitos pelos professores de filosofia e pelos oficiais da polícia rodoviária.

Portanto, nosso argumento parece requerer a pressuposição de que algumas pessoas – o reitor hipotético, ou, mais diretamente ao ponto, os juízes reais das varas federais – são menos preconceituosas do que outras.

Essa pressuposição, entretanto, parece correta. Algumas pessoas são, de fato, menos preconceituosas do que outras. Essa é a razão pela qual se pode apelar de decisões preconceituosas. Em geral, as pessoas que estão mais afastadas do processo de tomada de decisão estão em uma posição melhor para serem não preconceituosas, ou pelo menos para reconhecerem os seus preconceitos e agirem para corrigi-los, do que aquelas que estão próximas das "linhas de frente". Parte disso se deve ao fato de que elas têm menos em jogo sob o ponto de vista pessoal. O reitor não tem de viver no departamento de filosofia e o juiz não tem de trabalhar na polícia rodoviária. Outra parte é que em muitas instâncias as autoridades que impõem as quotas têm uma educação melhor e estão mais treinadas no trato de preconceitos do que aqueles aos quais as quotas são impostas. O juiz Johnson foi um dos mais destacados juristas sulistas com longa experiência no tratamento de casos de direitos civis. O argumento que eu apresentei presume realmente que ele era mais capaz de pensar objetivamente sobre o que estava acontecendo de errado, bem como sobre as qualificações semelhantes dos negros, do que os oficiais da polícia rodoviária do Alabama. Se tal pressuposição for falsa, então, o nosso argumento em defesa de sua ação colapsa. Porém, eu não penso que a assunção seja falsa.

O nosso argumento tem uma outra limitação que deve ser mencionada. Ele não se aplica a casos de tomada de decisão somente com base em critérios "objetivos" – notas de concursos e assemelhados –, presumindo-se, naturalmente, que os testes de fato são objetivos e não contêm preconceitos escusos. Nós podemos imaginar procedimentos que, usando somente de tais critérios objetivos, não deixam espaço para que preconceitos operem. Assim, em tais casos o procedimento "normal" irá funcionar bem o suficiente. O mais bem qualificado irá vencer e as quotas não serão necessárias.

Entretanto, tais casos serão raros. Considere o espectro de casos que tem de ser considerado no mundo real. Há algum procedimento de decisão que uma pessoa racional deveria adotar para contratar professores que não revelaria

que uma das concorrentes para o emprego é mulher? Estaríamos nós dispostos a contratar professores sem uma entrevista? Há algum teste de múltipla escolha imaginável que estaríamos dispostos a usar como único critério para promoção no departamento de polícia? Gostaríamos de eliminar o uso de avaliações daqueles que observaram o desempenho dos oficiais?

Ademais, deve-se lembrar também que o chamado critério objetivo frequentemente envolve o uso de evidência maculada. Suponha, para ser perfeitamente imparcial, que eu resolva tomar a decisão de contratar usando somente critérios objetivos como as notas da universidade. Desse modo, evito que qualquer preconceito que eu possa ter venha à tona. Até aqui, tudo bem. Porém, as notas também foram dadas por professores cujos prejuízos podem ter operado durante o processo de dar notas.

Objeções e respostas. A política de quota ordenada pelo juiz Johnson continua a causar controvérsia. O colunista de jornal James J. Kilpatrick apresentou sucintamente o caso contra a ordem do juiz. Durante o processo de cumprimento da sentença do juiz, ele escreveu, "policiais brancos com escores mais altos nos testes e com qualificações objetivas melhores, perderam. Eles não tinham se engajado em discriminação. Eles foram as vítimas inocentes de um remédio processual endereçado aos negros como grupo. Foi negada àqueles brancos igual proteção da lei?"*. Essas objeções familiares, frequentemente, são tomadas como corruptoras de toda a ideia de quotas. Elas destroem o argumento apresentado aqui? Devido à sua importância, nós consideraremos essas objeções uma a uma.

Objeção: as pessoas devem ser contratadas ou promovidas com base em suas qualificações, e não com base em sua raça ou sexo. Dar preferência a um negro meramente porque ele é negro, ou a uma mulher meramente porque ela é uma mulher não é mais defensável do que preferir um homem branco porque ele é branco, ou homem.

Resposta: todo o ponto do argumento é que as quotas podem ser justificadas como parte de um plano para tornar seguro que as pessoas sejam contratadas ou promovidas com base em suas qualificações. O tipo de política que eu discuti não envolve contratar ou promover com base na raça ou no gênero, mas somente com base nas qualificações. As políticas de quotas estão sendo defen-

---

* James J. Kilpatrick, "Reverse Discrimination Is Still Discrimination", *Birmingham News*, 5 de novembro de 1986, sec. A, p. 9.

didas, em algumas circunstâncias, porque são as políticas mais efetivas para atingir esse objetivo.

Objeção: o homem branco que é preterido não é responsável pelas injustiças que foram feitas aos negros no passado; portanto, não é equitativo fazê-lo pagar pelo ônus disso. Como Kilpatrick apontou, os policiais do Alabama que nunca foram promovidos não eram responsáveis pelas injustiças que foram feitas aos negros, então, por que deveriam eles ser penalizados?
Resposta: de novo, esse é o ponto errado. O argumento não visa o uso das quotas como uma resposta à discriminação passada, mas como modo de evitar, ou ao menos minimizar, discriminações *atuais*. Algumas vezes, pessoas que defendem o uso de quotas ou outras políticas equivalentes defendem-nas somente como medidas temporárias que devem ser usadas com relutância até que o racismo e o sexismo tenham sido eliminados. Deve-se concordar que se o preconceito de raça e de sexo fosse eliminado, não haveria necessidade para quotas baseadas em raça ou sexo. Porém, infelizmente, apesar dos prognósticos que têm sido feitos, há poucas razões para esperar que isso ocorra logo.

Objeção: para repetir a objeção mais óbvia: não haveria ocorrências de alguma injustiça (isto é, ocorrências nas quais um indivíduo pior qualificado é preferido em relação a um mais bem qualificado) sob a política de quotas que de outro modo não ocorreria? Não é isso inerentemente não equitativo?
Resposta: isso inevitavelmente ocorrerá. Porém, a questão é se haveria menos injustiças sob essa política do que sob a política alternativa de "contratar estritamente de acordo com as qualificações", o que significa, na prática, contratar de acordo com avaliações feitas por juízes preconceituosos. Alguns filósofos advogaram que não é aceitável tratar alguém injustamente com o objetivo de evitar outras injustiças, porém, esse ponto, mesmo que fosse correto, não se aplica aqui. A escolha, aqui, é entre duas políticas ambas imperfeitas e cada uma podendo envolver inevitavelmente algumas injustiças. A questão relevante é qual delas envolveria mais injustiças?

Objeção: por fim, há uma objeção que seguramente deve ter ocorrido a muitos leitores. Se nosso argumento fosse aceito, ele não levaria a todo tipo de quotas – não somente a quotas favorecendo os negros e as mulheres, mas também a quotas que favorecessem pessoas pequenas, por exemplo? Afinal, como foi apontado aqui, pessoas pequenas também são vítimas de preconceito.
Resposta: se fosse possível divisar políticas práticas que assegurassem tratamento equitativo para pessoas pequenas, eu não veria razão para objetar. Contudo,

eu não sei se há algumas circunstâncias nas quais as quotas seriam praticáveis e efetivas, assim, não sei se uma tal política seria defensável. O problema é que o preconceito contra pessoas baixas nunca foi percebido como uma questão social séria. Consequentemente, foi pouco estudado, é menos compreendido e seus efeitos são menos documentados do que, digamos, os do racismo ou do sexismo. Porém, eu desconheço uma razão para uma exclusão prévia da adoção de políticas que poderiam evitar esse tipo de preconceito.

Essa admissão talvez demonstre o absurdo de nosso argumento. A ideia mesma de quotas em favor de pessoas baixas pode ser tão estúpida que, se o argumento conduzir a isso, então ele poderia ser visto como absurdo. Mas por quê? Pode-se bem temer a intrusão da mão pesada do governo em mais uma área. Ainda assim, se de fato pessoas baixas estão sendo tratadas de forma não equitativa – se elas são identificadas por tratamento desfavorável por causa de uma característica irrelevante –, isso parece, à primeira vista, tão objetável quanto qualquer outra forma de discriminação e tão importante como causa de ação corretiva quanto qualquer outra. "Altismo" não é, no momento, uma questão social. Porém, pode se tornar uma.

Entretanto, aqueles que estudaram a questão fizeram algumas sugestões modestas. John S. Gillis, o psicólogo que eu citei anteriormente, fez desse preconceito a sua preocupação especial. Aqui estão algumas das coisas que ele propôs fazermos:* os empregadores deveriam se tornar conscientes do preconceito contra altura e tentar assegurar que ele não influenciasse as decisões em relação a recursos humanos. (Os efeitos de tais esforços individuais podem ser pequenos e imperfeitos, mas são melhor do que nada.) Para ajudar a quebrar a conexão psicológica entre altura e valor, devemos evitar usar a palavra "estatura" como referência ao *status*, ao caráter e ao prestígio. Os professores têm de parar com a prática comum de enfileirar os alunos de acordo com a altura, o que sugere às crianças que isso tenha relação com alguma coisa importante. Gillis também advoga que medidas métricas sejam usadas para indicar a altura. Isso, ele afirma, ajudaria a acabar com "a mística dos seis pés" – ter 6 pés de altura é percebido como uma grande coisa para um homem, mas ter 183 centímetros não tem o mesmo efeito. Essas são todas propostas razoáveis e modestas. A imposição de quotas na contratação e em outros setores seria uma medida muito mais drástica, a qual provavelmente não seria prudente até que o altismo estivesse estabelecido como uma preocupação social mais premente.

* Gillis, *Too Tall*, cap. 7.

34

A moralidade da eutanásia

James Rachels

James Rachels escreveu *The End of Life: Euthanasia and Morality* (1986). Aqui ele defende o "argumento da compaixão". A eutanásia, pensa ele, é justificada quando a morte é um modo de escapar de uma dor horrível. De acordo com o maior exemplo de Rachels, a dor é sofrida por alguém morrendo de câncer.

James Rachels morreu de câncer em 2003. No final de sua vida, nada o persuadiu a mudar sua visão sobre a eutanásia. Porém, ele se perguntou se o argumento da compaixão requereria um matar menos intencional do que pensou. Frequentemente, a morte humana ocorre quando se dá ao paciente mais e mais medicação, administrada para aliviar a dor. Sob tais circunstâncias, a intenção de matar não é necessária.

O argumento mais poderoso para defender a eutanásia é o argumento da compaixão. Ele também é um argumento excepcionalmente simples, ao menos em geral, que defende um ponto não complicado. Pacientes doentes terminais, algumas vezes, sofrem de dores tão terríveis que estão além da compreensão daqueles que não as experimentaram. Seu sofrimento pode ser tão terrível que nós nem gostamos de ler ou pensar sobre ele; recuamos mesmo de descrever uma tal agonia. O argumento da compaixão sustenta que a eutanásia é justificada porque providencia o fim de *tal* dor.

O grande satírico irlandês Jonathan Swift levou oito anos para morrer, quando, nas palavras de Joseph Fletcher, "Sua mente se esmigalhara em pedaços". Algumas vezes, a dor em seus olhos cegos era tão intensa que ele tinha de ser impedido de dilacerá-los com suas próprias mãos. Facas e outros possíveis instrumentos de suicídio tiveram de ser tirados dele. Nos últimos três anos

---

Extraído de James Rachels, "Euthanasia", in *Matters of Life and Death,* 2.ed., ed. Tom Regan, p. 49–52. Direitos autorais © 1986.

de sua vida, ele não pôde fazer nada, a não ser sentar e babar. Quando, finalmente, ele morreu, isso ocorreu depois de convulsões que duraram 36 horas.

Swift morreu em 1745. Desde então, os médicos aprenderam como eliminar muito da dor que acompanha doenças terminais, porém, a vitória está muito longe de ser completa. Então, eis um exemplo mais moderno.

Stewart Alsop era um jornalista respeitado que morreu em 1975 de uma forma rara de câncer. Antes de morrer, ele escreveu de forma comovente a respeito de sua experiência como paciente terminal. Apesar de antes ele não ter pensado muito a respeito da eutanásia, passou a aprová-la depois de dividir o quarto com alguém a que ele chamou de Jack:

> Na terceira noite que eu dividi quarto com Jack em nosso pequeno quarto duplo da sólida enfermaria da clínica do câncer do National Institutes of Health, em Bethesda, Md., um pensamento terrível me ocorreu.
>
> Jack tinha um melanoma em seu abdome, um sólido tumor maligno que os médicos pensavam ser do tamanho de uma bola de *softball.* O câncer tinha começado uns poucos meses antes com um pequeno tumor em seu ombro esquerdo, tendo havido várias cirurgias desde então. Os médicos planejavam remover o tumor do tamanho de uma bola de *softball,* mas sabiam que Jack iria morrer logo. O câncer tinha formado metástases – havia se espalhado além do controle.
>
> Jack tinha boa aparência, em torno de 28 anos, e era corajoso. Ele sentia dores constantes. Seu médico tinha prescrito uma injeção intravenosa de opiáceo sintético – algo que acabasse com a dor, ou analgésico – a cada quatro horas. Sua esposa passava muitas das horas do dia com ele. Ela podia se sentar, ou permanecer na sua cama, ou dar-lhe palmadinhas por todo o corpo, como se faz com crianças, apenas que de forma mais metódica. Isso parecia ajudá-lo a controlar a dor. Porém, durante a noite, quando sua linda esposa já havia partido (esposas não podem passar a noite na clínica NIH) e a escuridão era sentida, a dor podia atacar sem piedade.
>
> Na hora prescrita, a enfermeira podia dar a Jack a injeção do analgésico sintético, de tal forma que poderia controlar a dor por, talvez, duas horas ou um pouco mais. Então, ele começava a gemer, ou a soluçar, bem baixinho, visto não querer me acordar. Então, podia começar a uivar, como um cachorro.
>
> Quando isso acontecia, ele ou eu chamávamos uma enfermeira e pedíamos por algo que acabasse com a dor. Ela podia lhe dar codeína ou alguma coisa parecida pela boca, mas isso nunca fazia bem algum – isso o afetava não mais do que a metade de uma aspirina poderia afetar um homem que tivesse acabado de quebrar o braço. A enfermeira sempre explicava de forma tão encorajadora quanto podia que não faltava muito para a próxima injeção intravenosa – "Agora, só faltam em torno de 50 minutos".
>
> Os gemidos e uivos do pobre Jack sempre se tornavam mais altos e frequentes até que, finalmente, o alívio abençoado vinha.

> Na terceira noite dessa rotina, um pensamento terrível me ocorreu. "Se Jack fosse um cachorro", eu pensei, "o que poderia ser feito com ele?". A resposta era óbvia: a gaiola e o clorofórmio. Nenhum ser humano com um pingo de piedade poderia deixar uma coisa viva sofrer assim, sem finalidade alguma.

A clínica do NIH está, naturalmente, em um dos mais modernos e mais bem equipados hospitais que nós temos. O sofrimento de Jack não foi o resultado de um tratamento ruim nos fundos de alguma instalação rural. Foi o produto inevitável de sua doença, que a ciência médica não tem poder para evitar.

Eu citei Alsop longamente não pelo motivo de saciedade de detalhes sangrentos, mas para dar uma ideia clara do tipo de sofrimento sobre o qual estamos falando. Nós não devemos encobrir esses fatos com linguagem eufemística ou com nojo desviar os olhos deles. Pois, somente os mantendo firme e vividamente em mente podemos avaliar a força completa do argumento da compaixão: se uma pessoa preferir – e mesmo implorar – pela morte como única alternativa à permanência *nesse tipo de tormento*, somente para que ela, de qualquer modo, morra logo em seguida, então, seguramente, não é imoral ajudá-la a morrer mais cedo. Como Alsop põe em questão, "Nenhum ser humano com um pingo de piedade poderia deixar uma coisa viva sofrer assim, sem finalidade alguma".

A VERSÃO UTILITARISTA DO ARGUMENTO

Em conexão com esse argumento, os utilitaristas merecem menção especial. Eles sustentam que ações e políticas sociais devem ser julgadas corretas ou incorretas *exclusivamente* se causam felicidade ou miséria. Eles defenderam que, quando julgada por esse padrão, a eutanásia se torna moralmente aceitável. O argumento utilitarista pode ser elaborado como segue:

1. Qualquer ação ou política social é moralmente correta se servir para incrementar a quantidade de felicidade no mundo ou para diminuir a quantidade de miséria. Inversamente, uma ação ou política social é moralmente errada se servir para diminuir a felicidade ou para incrementar a miséria.
2. A política de matar, a pedido de alguém, pacientes doentes sem esperança, que estão sofrendo grande dor, diminuiria a quantidade de miséria no mundo. (Um exemplo poderia ser o amigo de Alsop, Jack.)
3. Portanto, uma tal política seria moralmente correta.

A primeira premissa desse argumento, (1), estabelece o princípio da utilidade, que é a assunção básica do utilitarismo. Atualmente, a maioria dos filósofos pensa que esse princípio é errado porque pensam que a promoção da felicidade e a prevenção da miséria não são as *únicas* coisas moralmente importantes. A felicidade, eles afirmam, é apenas um entre muitos valores que devem ser promovidos: liberdade, justiça e o respeito pelos direitos das pessoas são importantes. Para tomar um exemplo: as pessoas *poderiam* ser mais felizes se não houvesse liberdade religiosa, pois, se todo mundo aderisse às mesmas crenças religiosas, haveria maior harmonia entre as pessoas. Não haveria infelicidade causada entre famílias por garotas judias casarem com garotos católicos e assim por diante. Ademais, se as pessoas sofressem lavagem cerebral o bastante, ninguém reclamaria por não ter liberdade de escolha. Assim, a felicidade seria incrementada. Porém, continua o argumento, mesmo que a felicidade *pudesse* ser incrementada desse modo, não seria correto negar às pessoas a liberdade religiosa, porque elas têm o direito de fazer as suas próprias escolhas. Portanto, a primeira premissa do argumento utilitarista seria inaceitável.

Há uma dificuldade conexa para o utilitarismo, que se relaciona mais diretamente com o tópico da eutanásia. Suponha que uma pessoa esteja levando uma vida miserável – mais cheia de infelicidade do que de felicidade –, porém ela *não* quer morrer. Essa pessoa pensa que uma vida miserável é melhor do que nenhuma vida. Aqui, eu presumo, todos iriam concordar que a pessoa não deve ser morta; que seria assassinato pleno e injustificado. Ainda assim, *iria* diminuir a quantidade de miséria no mundo se nós matássemos essa pessoa – isso conduziria a um aumento na balança entre felicidade e infelicidade –, de tal modo que é difícil ver como, sob fundamentos estritamente utilitaristas, isso poderia ser errado. Novamente, o princípio da utilidade parece ser um guia inadequado para determinar o certo e o errado. Portanto, estamos sobre areia movediça se confiamos *nessa* versão do argumento da compaixão para a defesa da eutanásia.

FAZENDO O QUE É NO MELHOR INTERESSE DE CADA UM

Apesar de o argumento utilitarista mencionado ser defeituoso, ele é, não obstante, fundamentado em uma ideia correta. Pois, ainda que a promoção da felicidade e a prevenção da miséria não sejam as *únicas* coisas moralmente importantes, elas ainda são muito importantes. Portanto, quando uma ação ou uma política social puder diminuir a miséria, essa é *uma* razão muito forte a seu favor. Nos casos de eutanásia voluntária, que estamos agora considerando,

grande sofrimento é eliminado e, visto que o paciente a demanda, não há que se falar em violação de direitos individuais. Essa é a razão pela qual, apesar das dificuldades com o princípio da utilidade, a versão utilitarista do argumento ainda retém força considerável.

Agora, eu quero apresentar uma versão um pouco diferente do argumento da compaixão, que é inspirada pelo utilitarismo, mas que evita as dificuldades da versão mencionada anteriormente, ao não fazer do princípio da utilidade uma premissa do argumento. Eu acredito que o argumento seguinte é sólido e prova que a eutanásia *pode* ser justificada:

1. Se uma ação promove os melhores interesses de *cada um* dos envolvidos e não viola *nenhum* dos seus direitos, então, tal ação é moralmente aceitável.
2. Ao menos em alguns casos, a eutanásia ativa promove os melhores interesses de cada um dos envolvidos e não viola os direitos de ninguém.
3. Portanto, ao menos em alguns casos, a eutanásia ativa é moralmente aceitável.

Seria no melhor interesse de cada um se a eutanásia ativa tivesse sido empregada no caso do amigo de Stewart Alsop, Jack. Primeiro, e mais importante, teria sido do próprio interesse de Jack, visto que teria providenciado a ele uma morte mais fácil e melhor, sem dor. (Quem, dentre nós, escolheria a morte de Jack, se pudesse escolher no lugar uma morte rápida e sem dor?) Segundo, teria sido no melhor interesse da esposa de Jack. Seu sofrimento vendo-o sofrer sem poder ajudar deve ter sido quase insuportável. Terceiro, o melhor interesse dos empregados do hospital teria sido atendido, visto que, se a morte de Jack não tivesse sido prolongada, eles poderiam ter voltado sua atenção a outros pacientes que poderiam ter ajudado. Quarto, outros pacientes teriam se beneficiado, visto que os recursos médicos não teriam sido usados por mais tempo na manutenção triste e sem sentido da existência física de Jack. Finalmente, se o próprio Jack pedisse para ser morto, o ato não teria violado os seus direitos. Considerando tudo isso, como poderia a eutanásia ativa, nesse caso, ser errada? Como poderia ser errado fazer uma ação que é compassiva, que beneficia a cada um dos envolvidos e que não viola os direitos de ninguém?

35

A incorreção da eutanásia

J. Gay-Williams

Nesta seção, J. Gay-Williams apresenta várias objeções comuns à eutanásia: que vai contra os nossos instintos naturais; que viola a dignidade humana; que impede a possibilidade de curas milagrosas; que os doentes críticos e os seus cuidadores poderiam desistir facilmente se a eutanásia fosse uma opção; finalmente, que sua legalização poderia levar a abusos terríveis, visto que a sociedade poderia enveredar por uma ladeira escorregadia.

"J. Gay-Williams" é um pseudônimo. A identidade real do autor é desconhecida.

Minha impressão é a de que a eutanásia – a ideia, se não a prática – vem ganhando aceitação em nossa sociedade. Os cínicos podem atribuir isso a uma tendência crescente de desvalorizar a vida humana, porém, eu não acredito que esse seja o fator principal. A aceitação é, provavelmente, muito mais o resultado de benevolência e de simpatia não bem pensadas. Histórias bem públicas, trágicas, como aquela de Karen Quinlan, extraem de nós sentimentos profundos de compaixão. Pensamos conosco mesmos "Ela e sua família ficariam melhor se ela estivesse morta". É um passo simples dessa resposta muito humana à visão de que se alguém (e outros) poderia estar melhor morto, então estaria tudo bem em matar tal pessoa. Apesar de respeitar a compaixão que leva a essa conclusão, acredito que tal conclusão seja errada. Eu quero mostrar que a eutanásia é errada. Ela é inerentemente errada, mas também errada quando julgada do ponto de vista do autointeresse dos efeitos práticos.

Antes de apresentar os meus argumentos para apoiar essa afirmativa, seria bom definir "eutanásia". Um aspecto essencial da eutanásia é que ela envolve tirar uma vida humana, seja a sua ou a de outro. Também, a pessoa de quem a vida é tirada tem de ser alguém que se acredita estar sofrendo de alguma doen-

---

ça ou ferimento dos quais a recuperação não é razoavelmente esperada. Finalmente, a ação tem de ser deliberada e intencional. Portanto, eutanásia é tomar intencionalmente a vida de uma pessoa presumivelmente sem esperança. Pode ser a sua vida ou a de outro, tomá-la será ainda eutanásia.

É importante ter clareza sobre o aspecto deliberado e intencional do matar em questão. Se for dada uma injeção, por engano, da droga errada a uma pessoa sem esperança e isso causar sua morte, essa é uma morte não intencional, não é eutanásia. A morte não pode ser um resultado acidental. Ademais, se é dada à pessoa uma injeção de uma droga que se acredita ser necessária para tratar a doença ou melhorar sua condição e a pessoa morre como resultado disso, então, essa não é nem morte não intencional, nem eutanásia. A intenção foi melhorar o paciente, não matá-lo. Similarmente, quando a condição de um paciente é tal que não se tem mais esperança razoável de que os procedimentos médicos ou tratamentos irão salvar sua vida, uma falha na implementação dos procedimentos ou tratamentos não será eutanásia. Se a pessoa morre, isso será resultado de seus ferimentos ou de sua doença e não por causa da falha em receber o tratamento.

A falha em continuar um tratamento, depois que se descobriu que o paciente tem pouca chance de se beneficiar dele, tem sido caracterizada por alguns como "eutanásia passiva". Esse termo é enganoso e equivocado. Em tais casos, a pessoa envolvida não é morta (o primeiro aspecto essencial da eutanásia), nem sua morte é intencionada pela retirada do tratamento adicional (o terceiro aspecto essencial da eutanásia). O objetivo pode ser poupar a pessoa de dor adicional e injustificável, salvá-la das indignidades de procedimentos sem esperança e evitar o aumento da carga financeira e emocional da sua família. Quando compro um lápis, é para usá-lo para escrever, não para contribuir com o aumento do produto nacional bruto. Essa pode ser a consequência não intencional de minha ação, mas não é seu objetivo. Então, tem a ver com falhar em continuar o tratamento de uma pessoa que está morrendo. Eu intencionei sua morte não mais do que intencionei reduzir o produto nacional bruto pelo não uso dos suplementos médicos. Essa é uma morte não intencional, de modo que a chamada "eutanásia passiva" simplesmente não é eutanásia.

1. O ARGUMENTO DA NATUREZA

Cada ser humano tem uma inclinação natural para continuar a viver. Nossos reflexos e respostas são adequados para lutar contra atacantes, fugir de animais selvagens e nos esquivamos do caminho de caminhões. Em nossas vidas diárias, exercitamos a precaução e o cuidado necessários para nos proteger. Nossos

corpos são estruturados de forma similar para sobreviver justamente abaixo do nível molecular. Quando nos cortamos, nossas capilaridades vedam, nosso sangue coagula e fibrinogênio é produzido para começar o processo de cicatrização da ferida. Quando somos invadidos por bactérias, anticorpos são produzidos para lutar contra os organismos alienígenas e os remanescentes são varridos para fora do corpo por células especiais designadas para o trabalho de limpeza.

A eutanásia é uma violência a esse objetivo natural da sobrevivência. Ela age, literalmente, contra a natureza porque todos os processos da natureza estão empenhados na sobrevivência corporal. A eutanásia frustra esse mecanismo sutil de uma forma que, em um caso particular, a doença e os ferimentos não podem fazer.

É possível, mas não necessário, fazer um apelo à religião revelada nessa conexão. O homem, como fiel depositário do seu corpo, age contra Deus, o seu possuidor de direito, quando tira a própria vida. Ele também viola o comando de manter a vida, que é sagrada, e nunca tirá-la sem uma causa justa e necessária. Contudo, visto que esse apelo persuadirá somente aqueles que estão preparados para aceitar que a religião tem acesso a verdades reveladas, eu não empregarei essa linha de argumentação.

É suficiente, eu acredito, reconhecer que a organização do corpo humano e nossos padrões de respostas comportamentais fazem da continuidade da vida um fim natural. Com base apenas na razão, então, podemos reconhecer que a eutanásia põe-nos contra a nossa própria natureza. Ademais, em fazendo isso, ela viola nossa dignidade. Nossa dignidade advém de busca de nossos fins. Quando um dos nossos fins é a sobrevivência, mas nós realizamos ações que eliminam tal objetivo, então, nossa dignidade natural padece. Diferentemente dos animais, nós nos tornamos conscientes, pela razão, de nossa natureza e de nossos fins. A eutanásia envolve agir como se essa natureza dual – inclinação para a sobrevivência e consciência disso como um fim – não existisse. Portanto, ela nega nosso caráter humano básico e exige que nos olhemos a nós mesmos ou aos outros como alguma coisa menos do que completamente humano.

2. O ARGUMENTO DO AUTOINTERESSE

Os argumentos anteriores são, eu creio, suficientes para mostrar que a eutanásia é inerentemente errada. Porém, há motivos para considerá-la errada quando julgada por padrões diferentes da razão. Visto que a morte é final e irreversível, a eutanásia contém em si a possibilidade de agirmos contra os nossos interesses se a praticarmos ou permitirmos que seja praticada em nós.

A medicina contemporânea tem altos padrões de excelência e um histórico provado de realizações, porém, ela não possui conhecimento completo e perfeito. Um diagnóstico equivocado é possível, do qual, então, se deriva um prognóstico equivocado. Consequentemente, podemos acreditar que estamos morrendo de uma doença, quando, sob o ponto de vista fatual, podemos não estar. Nós podemos pensar que não temos esperança de recuperação quando, sob o ponto de vista fatual, nossas chances podem ser muito boas. Em tais circunstâncias, se a eutanásia fosse permitida, poderíamos morrer sem necessidade. A morte é final e a chance de erro é muito grande para aprovar a prática da eutanásia.

Também, há sempre a possibilidade de que um procedimento experimental, ou uma técnica até agora não tentada, possa nos tirar de tal situação. Nós pelo menos devemos deixar essa possibilidade aberta, mas a eutanásia a fecha. Ademais, a cura espontânea ocorre em muitos casos. Sem nenhuma razão aparente, o paciente simplesmente se recupera quando todos ao redor dele, incluindo seus médicos, esperavam que ele morresse. A eutanásia simplesmente iria assegurar os seus prognósticos e não deixaria espaço para as recuperações "milagrosas" que frequentemente ocorrem.

Finalmente, saber que podemos tirar a nossa vida a qualquer tempo (ou pedir para que outros o façam) poderia nos inclinar a desistir muito facilmente. A vontade de viver é forte em todos nós, mas pode ser enfraquecida por dor, sofrimento e sentimentos de desesperança. Se, durante uma época ruim, permitirmos a nossa morte, nunca teremos a chance de reconsiderar. A recuperação de uma doença séria requer que nós lutemos, e qualquer coisa que enfraqueça nossa determinação pela sugestão de que há uma maneira fácil de pular fora é, em última análise, contra os nossos interesses. Também, podemos estar inclinados para a eutanásia por causa de nossa preocupação com os outros. Se virmos a nossa doença e o nosso sofrimento como um peso financeiro e emocional para nossa família, poderemos sentir que deixar a nossa vida seria facilitar a vida deles. Só a presença da possibilidade da eutanásia pode nos afastar da sobrevivência quando ainda poderíamos sobreviver.

3. O ARGUMENTO DOS EFEITOS PRÁTICOS

Os médicos e enfermeiros são, em sua maior parte, totalmente comprometidos com salvar vidas. Uma vida perdida, para eles, é quase uma falha pessoal, um insulto a suas habilidades e conhecimento. A eutanásia como prática pode

muito bem alterar isso. Ela poderia corromper isso em qualquer caso que fosse grave. Os médicos e enfermeiros poderiam não tentar o suficiente para salvar o paciente. Poderiam decidir que o paciente simplesmente "estaria melhor morto" e tomar as medidas necessárias para fazer com que isso acontecesse. Essa atitude poderia, então, fazer com que voltassem os seus cuidados aos pacientes menos seriamente doentes. O resultado seria um declínio geral da qualidade do cuidado médico.

Finalmente, a eutanásia como política é uma ladeira escorregadia. Uma pessoa aparentemente desesperançada poderia decidir acabar com a sua vida. Então, poderia ser permitido a ela delegar a outros fazerem isso por ela, pois não estaria mais em condições de agir. O julgamento dos outros se tornaria então o fator principal. Nesse ponto, a eutanásia já não seria mais pessoal e voluntária, pois outros estariam agindo "em nome do" paciente como acham que seria o caso. Isso poderia muito bem incliná-los a agir em nome de outros pacientes que não os autorizaram a exercer um tal julgamento. É somente um passo pequeno da eutanásia voluntária (autoexecutada ou autorizada) para a eutanásia diretamente administrada a um paciente que não deu autorização, para a eutanásia involuntária executada como parte de uma política social. Recentemente, muitos psiquiatras e sociólogos defenderam que nós definimos como "doença mental" aquelas formas de comportamento que desaprovamos. Isso nos licencia a trancafiar aqueles que manifestam tais comportamentos. A categoria de "doença sem esperança" provê a possibilidade de um abuso ainda pior. Incorporada a uma política social, ela daria à sociedade ou aos seus representantes a autoridade para eliminar todos aqueles que poderiam ser considerados muito "doentes" para funcionar normalmente por muito tempo. Os perigos da eutanásia são muito grandes para todos para que se corra o risco de aprová-la em qualquer forma que seja. O primeiro escorregão pode levar a uma queda séria e danosa.

Espero ter sido bem-sucedido em mostrar por que a benevolência que nos inclina a dar aprovação para a eutanásia está deslocada. A eutanásia é inerentemente errada porque viola a natureza e a dignidade dos seres humanos. Porém, mesmo os que não estão convencidos disso têm de ser persuadidos de que os perigos potenciais pessoais e sociais inerentes à eutanásia são suficientes para proibir que nós a aprovemos, seja como uma prática pessoal ou como uma política pública.

O sofrimento é, certamente, uma coisa terrível, sendo que temos o claro dever de confortar aqueles em necessidade e aliviar seu sofrimento quando pudermos fazê-lo. Porém, o sofrimento é também uma parte natural da vida, a

qual tem um valor para o indivíduo e para os outros que nós não devemos negligenciar. Podemos legitimamente procurar para os outros e para nós mesmos uma boa morte, como Arthur Dyck apontou. No entanto, a eutanásia não é uma morte boa. Ela é uma morte errada. A eutanásia não é simplesmente morrer. É matar.

36

A nova eugenia

Matt Ridley

Charles Darwin (1809-1882), o maior biólogo da história, não conhecia quase nada de eugenia. A primeira grande realização nessa área foi feita pelo monge Gregor Mendel (1822-1884), cujas leis de hereditariedade se tornaram amplamente conhecidas por volta de 1900. Os biólogos entendiam muito pouco sobre os mecanismos de hereditariedade até James D. Watson e Francis Crick descreverem com acurácia a estrutura do DNA, em 1953. O conhecimento avançou desde então como um relâmpago. Nos últimos 20 anos, avanços tecnológicos tornaram possível sequenciar rapidamente genes e armazenar e compartilhar uma grande quantidade de dados. Por volta de 2003, os cientistas que trabalhavam para o Projeto Genoma Humano mapearam o DNA humano – uma sequência de três bilhões de pares de nucleotídeos – e identificaram mais de 20 mil a 25 mil genes codificados na sequência.

Novas tecnologias, em geral, criam questões morais novas. Quanto melhor nós entendermos a hereditariedade, tanto melhor poderemos controlá-la. Em breve, seremos capazes de determinar com precisão científica muitos dos traços genéticos de nossas crianças. Essa tecnologia terá aplicações benéficas, ao menos para reduzir doenças genéticas. Porém, muitas pessoas se preocupam no sentido de que ela poderá também ser mal usada.

Extraído de *National Review,* v. 52, n. 14 (31 de julho de 2000), p. 34–60. Reproduzido com permissão.

Matt Ridley não se preocupa com isso. O senhor Ridley é um escritor científico que tem doutorado em zoologia pela Oxford University.

O genoma humano inteiro foi lido. Mesmo há dez anos, isso parecia um objetivo distante. Porém, no último mês, os cientistas anunciaram que tinham completado a leitura, um "rascunho", da fórmula completa para um ser humano. Ele em breve estará disponível em um CD para qualquer um ler: um livro 800 vezes maior do que a Bíblia. Esse avanço abrirá as portas de um mundo admirável de possibilidades para a medicina – incluindo a previsão, a prevenção e o tratamento de muitas doenças, desde pedra nos rins até o câncer.

Mas por que parar nas doenças? Em vez de meramente eliminar o negativo, por que não acentuar o positivo – mexer no texto para melhorá-lo? Afinal, na busca pelo ser humano perfeito, estivemos dispostos a tentar todas as armas que caíram em nossas mãos, desde a reza, a psicanálise, até os implantes de seio. Nós faremos – e devemos – o mesmo com os genes?

É elegante responder que não *devemos*, todavia, provavelmente, *iremos*, e que isso poderá ser um desastre. Eu sou mais sanguíneo. Pessoas geneticamente modificadas não irão ameaçar a sociedade, mesmo que decidamos criá-las, mas iremos, em geral, não escolher criá-las, de tal forma que há pouco com que se preocupar a esse respeito.

UM TRISTE LEGADO

As discussões sobre essas questões são sobrecarregas por uma história complicada. Um século atrás, reformadores sociais progressistas estavam obcecados pela nova agenda da "eugenia". Havia um senso de urgência em seu desejo de melhorar a raça humana por reprodução seletiva. Isso tinha funcionado bem o suficiente com o gado e as galinhas, mas nós, seres humanos, estávamos não só falhando em selecionar a partir dos melhores espécimes, estávamos permitindo aos piores terem o maior número de crianças.

"Algum dia", disse Theodore Roosevelt em 1910, "nós iremos perceber que o dever primeiro, o dever inescapável, dos bons cidadãos do tipo correto é deixar o seu sangue atrás de si no mundo". No mesmo ano, Winston Churchill fez *lobby* pela esterilização compulsória dos mentalmente deficientes: "Eu sinto que a fonte da qual o fluxo da loucura se alimenta deve ser cortada e selada antes que um novo ano se passe".

Os britânicos nunca aprovaram tal lei, devido à posição determinada de um membro libertário do parlamento chamado Josiah Wedgwood. Nos Estados Unidos, contudo, os estados começaram a aprovar leis permitindo a

esterilização compulsória. Em 1927, a suprema corte manteve a lei de esterilização da Virginia em *Buck* vs. *Bell.* Carrie Buck, que o estado quis esterilizar, vivia em uma colônia para "epiléticos e débeis mentais" em Lynchburg, com sua mãe Emma e a sua filha Vivian. Depois de uma rápida avaliação, Vivian foi declarada imbecil – ela tinha 6 meses de idade na época! – e Carrie foi condenada à esterilização para evitar pôr mais imbecis no mundo. O juiz da suprema corte, Oliver Wendell Holmes, esbravejou que "Três gerações de imbecis são o suficiente!". As leis de esterilização compulsória foram, daí em diante, mantidas em vários estados. Mais de 100 mil norte-americanos foram esterilizados neles.

A tragédia dessa história reside não na ciência por trás da eugenia, mas na política: a *coerção* é que estava errada. Um indivíduo que voluntariamente quer ser esterilizado não está causando dano, quaisquer que sejam os seus motivos. Alguém que ordene que outro seja esterilizado contra a sua vontade está fazendo algo errado. É simples assim.

O movimento eugênico começou com as melhores intenções. Muitos dos seus advogados mais estridentes eram socialistas, que viram na eugenia um plano de reprodução estatal esclarecido. Contudo, o que realmente foi feito, quando traduzido em políticas, foi uma catástrofe para os direitos humanos: a rejeição de muitos imigrantes, a esterilização de muitas pessoas, cujo único crime era ter uma inteligência abaixo da média e, por fim, na Alemanha, o assassinato de milhões de pessoas.

Agora, um século depois, estamos mais uma vez praticando um tipo de eugenia: abortamos fetos que poderiam nascer com síndrome de Down ou doenças hereditárias. Em Nova York, judeus Ashkenazi que portam a mutação Tay-Sachs podem evitar casar entre si por meio de um exame de sangue organizado pelo Committee for the Prevention of Jewish Genetic Disease. Nós também estamos à beira da engenharia genética cosmética.

Nós estamos simplesmente repetindo os erros do passado? Não. A principal diferença é que, ao passo que a eugenia, como concebida no início do século XX, era um projeto público, a seleção da eugenia moderna é uma questão privada. Somente a China ainda professa uma eugenia para o bem da sociedade. Em todos os demais lugares, a eugenia moderna diz respeito a indivíduos aplicando critérios privados para melhorar os seus próprios filhos pela triagem de seus próprios genes. Os benefícios são individuais, sendo as desvantagens sociais – exatamente o oposto da velha eugenia.

Outra diferença é a precisão: a reprodução seletiva do passado funcionava lentamente e de forma imprevisível –, hoje, podemos inserir um gene em um organismo e estar seguros de qual o efeito: por exemplo, inserir a frase "Faça insulina!" em uma bactéria transforma a vida de um diabético.

A engenharia genética de plantas e animais é agora rotina. Somente a engenharia genética de seres humanos é proibida.

Ela funcionará. Sobre isso não há dúvida. Tome um simples exemplo: o gene do cromossoma 4 que é associado com a doença de Huntington, uma terrível aflição mental da meia-idade. Você pode ir dentro do gene em um ovo fertilizado, encontrar a frase crucial "CAG" – que, nas pessoas afetadas, é repetida mais de 39 vezes no meio do gene – e remover em torno da metade das repetições. Pode não ser fácil, mas, provavelmente, poderá ser feito. O resultado seria uma pessoa saudável sem o risco da doença de Huntington e sem o risco de passá-la para seus filhos.

Esse procedimento pode se tornar mais preciso e uma opção menos invasiva do que as três agora disponíveis:

1. *seleção seguida de aborto* – o curso de ação seguido por muitos casais que descobrem a gestação de uma criança com uma doença devastadora;
2. *diagnóstico genético de pré-implantação*, que é feito em fertilização *in vitro*, seguido de implantação do embrião saudável e rejeição daqueles portadores da falha genética; e
3. *terapia do gene*, o procedimento imensamente difícil e perigoso de tentar infectar um número suficiente de células no seu corpo com um vírus portador do gene para corrigir a falha genética.

Não é somente a engenharia médica que é factível. A engenharia genética cosmética pode também começar amanhã, apesar de que será ainda muito primitiva. Há um gene no cromossoma 17 chamado o gene ECA, que vem em duas variedades igualmente comuns, longo e curto. Na média, as pessoas que herdam dois genes ECA longos (um de cada genitor) são atletas melhores do que aquelas que herdam duas versões curtas. Por exemplo, de 123 recrutas do exército britânico, os que tinham os genes mais longos melhoraram a sua habilidade de levantar peso muito mais rápido, durante os treinos, do que aqueles com genes curtos.

Seria trivial, comparativamente, construir pela engenharia um embrião humano que tivesse dois genes ECA longos. O resultado seria uma criança com um pouco mais de probabilidade de vencer uma corrida de longa distância. Não haveria risco de consequências imprevisíveis, haja vista em torno de um em quatro de nós já ter dois genes ECA longos. Não é não natural. Não seria cruel para a criança e não teria consequências para a sociedade. Porém, isso deveria ser permitido?

Todos – de cientistas a teólogos – parecem concordar que a engenharia genética humana é errada. Suas razões são uma mistura de respeito pela santidade da vida e medo do imprevisível. Mas se eles alguma vez voltarem atrás e permitirem isso, seria por razoes médicas, não por propósitos cosméticos. Para corrigir uma doença hereditária – como a doença de Huntington – é uma coisa. Usar a mesma tecnologia para corrigir uma deficiência subjetiva – olhos não azuis ou baixa estatura – seria outra coisa completamente diferente.

NÃO HÁ CENÁRIO DE PESADELO

Mesmo com esse fim "fácil" do espectro, há questões desconfortáveis. As curas podem parecer incontroversas, mas não são. Meu colega, o sociólogo Tom Shakespeare, é acondroplásico, porém, avalia a sua baixa estatura herdada como uma deficiência somente na medida em que a sociedade tem preconceito em relação a ele. Com diploma de primeiro lugar da Cambridge University, e uma boa carreira, ele não vê sua doença genética como uma razão para eliminar futuras pessoas como ele.

Ele vê a engenharia genética como destruidora do respeito da sociedade por pessoas como ele, porque envia a mensagem de que a doença pode ser – e, portanto, talvez, *deva* ser – eliminada. Em uma sociedade com engenharia genética, os pais de crianças com doenças genéticas sentiriam opróbrio social por não ter "feito alguma coisa a respeito".

Eu entendo o seu ponto de vista, mas não concordo completamente com ele, pela seguinte razão: não vejo nada na história que sugira que a habilidade da cura seja uma condição para diminuir a compaixão ou o respeito pelos que sofrem da doença. Na verdade, o respeito da sociedade por pessoas com doenças "evitáveis" nunca foi tão grande quanto agora: pessoas com síndrome de Down, por exemplo, eram abandonadas e evitadas. Hoje, elas são tratadas com muito mais respeito.

Eu suspeito que se tornará impossível, na prática, traçar uma linha entre a cura e o melhoramento, entre a engenharia médica e a cosmética. A cura de uma pessoa é a melhoria de uma outra. O problema de peso herdado é uma doença? Seria uma melhoria cosmética "curar" a dislexia?

Suponha que um dia os alelos genéticos que predisporiam à homossexualidade fossem descobertos – uma assunção inculta, mas não inconcebível. Para um casal heterossexual, desabilitar os "genes *gay*" em seu filho potencialmente homossexual poderia parecer uma "cura" que evitaria uma vida "anormal". Porém, se for assim, então, para um casal homossexual tentando procriar por

meio de uma barriga de aluguel, desabilitar os "genes heterossexuais" em seu filho também poderia ser visto como uma "cura". ...

Uma outra objeção contra a engenharia genética é de que ela poderia eliminar a diversidade, na medida em que as pessoas convergiriam a um "ideal". Novamente, eu penso que esse argumento é equivocado. Muito longe de ameaçar a diversidade, a engenharia genética pode, na verdade, aumentá-la. Supondo que a engenharia genética cosmética se tornasse aceita, pessoas com gosto para música poderiam buscar genes musicais para seus filhos. Atletas poderiam buscar genes atléticos, etc. Seria muito improvável que todos escolhessem a mesma prioridade.

Se a diversidade não é ameaçada pela engenharia genética, o argumento a seguir pode ser apavorante: em um mundo com engenharia genética, haveria uma subclasse daqueles que não poderiam pagar pelo procedimento. Nesse cenário assustador, os ricos poderiam pagar para si mesmos um começo na vida ainda melhor, com os melhores genes. Porém, esse argumento se aplicaria somente se a engenharia genética se tornasse um lugar comum, caso em que seria parcialmente enfraquecida se cada um estivesse usando critérios diferentes de perfeição. Afinal, já pela escolha de nosso parceiro ou parceira de casamento, nós praticamos a eugenia privada desde que nos tornamos humanos: boa aparência, uma figura esbelta, uma personalidade vencedora, ou uma boa mente – ao considerar esses atributos em parceiros ou parceiras potenciais, nós estamos, ao menos parcialmente, selecionando genes. Ainda assim, a diversidade não é ameaçada, visto cada um de nós ter critérios diferentes.

Quando surgiu a ideia da inseminação artificial, nos anos de 1930, um proeminente ganhador do prêmio Nobel, o geneticista americano H. J. Muller, escreveu um livro especulando sobre os usos que essa técnica poderia ter. "Quantas mulheres", ele escreveu, "em uma comunidade esclarecida, livre de tabus supersticiosos e da escravidão sexual, estariam ansiosas e orgulhosas de gerar e educar um filho de Lenin ou Darwin! Não é óbvio que a restrição, em vez da compulsão, seria o caso?".

Pois bem, não é óbvio. Tentativas de fazer testes eugênicos em bebês de tubo de ensaio pelo estabelecimento de bancos de esperma de homens inteligentes, ou de óvulos de mulheres bonitas, falharam amplamente. As pessoas usam a fertilização *in vitro* (FIV) para ter os seus próprios filhos, não para ter os filhos dos outros – muito menos os de Lenin. FIV é realmente um precedente instrutivo para o debate corrente: quanto ela foi inventada nos anos de 1970, a sociedade como um todo a desaprovou amplamente, julgando o procedimento não natural e repugnante. Ela ganhou aceitação porque a desaprovação mediana pelos muitos foi equilibrada pela demanda ardente de poucos. Ela decolou

porque os indivíduos inférteis a demandaram, não porque a sociedade como um todo decidiu que eles a teriam. Foi uma decisão individual, não uma decisão coletiva.

Assim como pessoas inférteis demandaram acesso à FIV, mesmo antes de ela ter sido testada completamente em relação à segurança, é possível que portadores de genes fatais venham a demandar acesso à engenharia genética; porém, isso não é muito provável. Diferentemente de pessoas inférteis, os portadores de genes fatais já têm uma alternativa: o diagnóstico de pré-implantação, que pode detectar e descartar os embriões afetados em favor dos não afetados. E se essas pessoas, para quem o gene "ruim" é a diferença entre a miséria e a felicidade, não precisam da engenharia genética, por que alguém mais precisaria? É verdade que algumas poucas pessoas poderiam querer um filho de olhos azuis, mas estariam elas realmente preparadas para abandonar o negócio fácil da reprodução natural por uma concepção em tubo de ensaio dolorosa e esgotante?

O meu ponto de vista é que a engenharia genética cosmética atrairia uma clientela muito pequena – e, provavelmente, hesitante – mesmo que fosse legalizada e segura. Eu simplesmente não posso pensar um único aspecto de meus filhos que gostaria de ter arranjado previamente. As pessoas não querem tipos especiais de crianças. Simplesmente querem seus próprios filhos e os querem um pouco como elas próprias são.

Quando recebe uma mão de cartas medíocre no pôquer, você troca algumas cartas e começa de novo. Porém, quando enfrenta 40 mil genes humanos, se pudesse mudar qualquer um para o que poderia ser ou não ser uma versão um pouco melhorada, o que você mudaria? A aparência, a inteligência, os talentos, a cor da pele? Não parece tão tentador, parece?

A história da eugenia ensina que ninguém deve ser forçado a fazer engenharia dos genes de seus filhos – porém, por implicação, ensina também que ninguém deve ser forçado a *não* fazê-la. Regular tais decisões com a intervenção da mão pesada do Estado seria uma recaída na própria armadilha que pegou os defensores bem intencionados da eugenia de 1910. Eu não sou contra todas as regulamentações: no final das contas, os governos podem intervir para assegurar padrões entre os praticantes (algo que eles são absolutamente competentes em fazer). Porém, não seriam prudentes se tentassem especificar nos detalhes o que as pessoas podem ou não podem decidir fazer por si mesmas. Como disse Thomas Jefferson: "Eu não conheço depositário seguro dos poderes últimos da sociedade senão as próprias pessoas. E se nós achamos que elas não são esclarecidas o suficiente para exercer o seu controle com discricionariedade completa, o remédio não é tirar tal controle delas, mas instruir a sua discricionariedade".

37

A clonagem humana e o desafio de sua regulamentação

John A. Robertson

Quando Ian Wilmut e seus colegas da Escócia anunciaram em 1997 que tinham clonado com sucesso uma ovelha adulta, todos começaram a pensar sobre a clonagem humana, de tal forma que houve um clamor imediato por leis – e mesmo tratados internacionais – para proibi-la. Intelectuais produziram argumentos estranhos para justificar sua proibição. Teria o clone a mesma alma que o seu original? O que faria as pessoas ricas pararem de se clonar? Nós queremos "quartos cheios de clones humanos, silenciosamente produzindo órgãos para as pessoas das quais eles foram copiados"? Seria a pior coisa na história humana, triste e perigosa. As pessoas clonadas seriam nossas escravas. Todos esses argumentos tiveram o seu efeito intentado. Hoje, a maioria dos norte-americanos pensa que a clonagem humana é errada.

Porém, naturalmente, a clonagem somente reproduz uma ocorrência comum na natureza. Uma pessoa que foi concebida por clonagem é a duplicata genética de alguma outra pessoa, como são os gêmeos monozigóticos. Ninguém pensa que algo terrível tenha acontecido quando nascem gêmeos. A questão óbvia é esta: se não há nada de mau em haver gêmeos "naturalmente", por que deveria ser errado usar a técnica de clonagem para fazer nascer tardiamente um gêmeo? John A. Robertson (1943-), professor de direito da University of Texas, em Austin, acredita que a clonagem humana não é errada. Clonar, Robertson

---

Extraído de *The New England Journal of Medicine,* v. 339, n. 2 (9 de julho de 1998), p. 119–22. Reproduzido com a permissão de *The New England Journal of Medicine*. Notas omitidas.

argumenta, tem propósitos legítimos, de tal forma que nós devemos focar em como fazê-la corretamente.

O nascimento de Dolly, a ovelha clonada de uma célula mamária de uma ovelha adulta, iniciou um debate público sobre a clonagem humana. Muito embora a clonagem humana possa nunca ser clinicamente factível, a discussão levantada sobre os aspectos éticos, legais e sociais é importante. Clonar é justamente uma de várias técnicas potencialmente disponíveis para selecionar, controlar ou alterar o genoma dos filhos. O desenvolvimento de tal tecnologia é usado para melhorar, em vez de limitar, o bem-estar e a liberdade individual.

Uma questão ética chave é se um casal responsável, interessado em criar filhos biologicamente saudáveis em relação a eles, pode eticamente escolher clonar (ou outra técnica de seleção genética) para tal propósito. A resposta deve levar em consideração os benefícios buscados por meio do uso das técnicas e qualquer dano potencial para os filhos ou para os interesses dos outros.

Os usos mais prováveis da clonagem podem estar muito distantes dos cenários bizarros e horríveis que dominaram inicialmente a cobertura da mídia. Teoricamente, a clonagem poderia permitir a pessoas ricas ou poderosas se clonarem várias vezes. Do mesmo modo, empresários comerciais poderiam contratar mulheres para gestar clones de celebridades do esporte ou do entretenimento para serem vendidos para outros. Porém, pode haver também abuso das técnicas correntes de reprodução, de tal forma que as leis contra vender crianças poderiam se aplicar àquelas criadas por clonagem.

Não há razão para pensar que a habilidade para clonar humanos levaria muitas pessoas a correrem para ela, quando outros métodos de reprodução poderiam lhes permitir ter crianças saudáveis. Clonar um ser humano por transferência nuclear de célula somática, por exemplo, envolveria o consentimento de uma pessoa como fonte do DNA, óvulos para serem nucleados e então preenchidos com o DNA, uma mulher que iria gestar e dar à luz a criança, bem como uma pessoa ou casal para criar a criança. Dada essa realidade, a clonagem muito provavelmente será procurada por casais que, por causa da infertilidade, de um alto risco de doença genética grave, ou outros fatores, não podem ou não querem conceber uma criança.

Vários cenários plausíveis podem ser imaginados. Em vez de usar esperma, ovo, ou embrião de doadores anônimos, casais inférteis como resultado de insuficiência gamética poderiam escolher clonar um dos parceiros. Se o marido fosse a fonte do DNA e a esposa providenciasse o óvulo que receberia a transferência nuclear e, então, gestasse o feto, eles teriam uma criança biologicamente relacionada a cada um deles e não teriam de recorrer a gametas anônimos ou a

doação de embrião. Naturalmente, muitos casais inférteis poderiam ainda preferir doação de gameta ou de embrião, ou adoção. Porém, não há nada inerentemente errado em escolher ser biologicamente relacionado aos próprios filhos, mesmo quando esse objetivo não possa ser realizado por meio de reprodução sexual.

Um segundo cenário plausível seria para um casal com alto risco de ter filhos com doença genética. Casais nessa situação têm agora de escolher entre o risco do nascimento de uma criança afetada, se submeter ao diagnóstico pré-natal ou de pré-implantação, abortar ou descartar os embriões, aceitar doação de gameta, procurar adoção, ou permanecer sem filhos. Se a clonagem estivesse disponível, porém, alguns casais, na linha dos conceitos dominantes de parentesco, família e paternidade ou maternidade, poderiam preferir fortemente clonar um deles ou outro membro da família. Alternativamente, se já tivessem uma criança saudável, poderiam escolher a clonagem para criar um gêmeo tardio daquela criança. Em um futuro mais longínquo, seria mesmo possível que a criança cujo DNA fosse replicado não tivesse nascido saudável, mas poderia se tornar saudável por terapia genética depois do nascimento.

Uma terceira aplicação está relacionada à obtenção de tecido ou órgãos para transplante. Uma criança que necessita de um órgão ou tecido para transplante pode não ter um doador medicamente adequado. Casais nessa situação têm algumas vezes concebido uma criança por relação coital na esperança de que ele ou ela venha a ter o tipo correto de tecido para servir, por exemplo, como doador de medula óssea para o irmão mais velho. Se a doença da criança não for genética, um casal poderia preferir clonar a criança afetada para estar seguro de que o tecido iria ser adequado.

Poderia ser realmente viável buscar tecido adequado ou órgãos pela clonagem do DNA-fonte somente até o ponto em que as células-tronco ou outro material pudesse ser transplantado, evitando, assim, a necessidade de trazer uma criança ao mundo para obter o tecido. Clonar as células de uma pessoa até o estágio de um embrião pode propiciar uma fonte de células-tronco ou de tecidos para a pessoa clonada. A clonagem pode também ser usada para possibilitar a um casal clonar uma criança morta, ou que está morrendo, de tal modo a tê-la viva ou, de alguma maneira intimamente relacionada, para obter um número suficiente de embriões para transferência e gravidez, ou para eliminar doença mitocondrial.

A maioria dos, senão todos os, usos potenciais da clonagem é controversa, em geral, por causa da cópia explícita do genoma. Como anotou a National Bioethics Advisory Commission, em acréscimo à preocupação com a segurança física

e a eugenia, a clonagem de células somáticas levanta questões de individualidade, autonomia, reificação e parentesco das crianças resultantes. Em outras instâncias, como aquela da produção de embriões para servir como bancos de tecidos, a questão ética é o sacrifício de embriões criados somente para tal propósito.

Dada a grande margem de possibilidades agora assegurada aos casais, de usarem a reprodução assistida e a seleção genética pré-natal na formação de famílias, a clonagem não deveria ser rejeitada em todas as circunstâncias como antiética ou ilegítima. A manipulação de embriões, o uso de doadores de gameta e de barrigas de aluguel são cada vez mais comuns. A maioria dos fetos concebidos nos Estados Unidos e na Europa ocidental é agora analisada tendo em vista anomalias genéticas ou cromossômicas. Antes da concepção, a análise para identificar portadores de doenças genéticas é generalizada. Tais práticas também se desviam de noções convencionais de reprodução, parentesco e tratamento médico da infertilidade, ainda assim, são amplamente aceitas.

A despeito da similaridade da clonagem com as práticas correntes, as diferenças não devem ser esquecidas. O objetivo da maioria das outras formas de reprodução assistida é o nascimento de uma criança que é descendente de ao menos um dos membros do casal, não um gêmeo idêntico. A maioria das seleções genéticas age negativamente para identificar e descartar traços não desejados, tais como doença genética; e não positivamente para escolher ou replicar o genoma, como na clonagem de célula somática. Não está claro, porém, por que a relação de uma criança com seus pais ou mães de criação tenha de ser sempre aquela da descendência por reprodução sexual, quando isso não é possível por causa de infertilidade ou de outros fatores. Realmente, na doação de gameta e na adoção, ainda que a reprodução sexual esteja envolvida, falta uma relação de descendência completa entre a criança e ambos os pais de criação. Nem deveria a diferença entre os meios negativos e positivos de seleção de crianças determinar a aceitação social ou ética da clonagem ou de outras técnicas. Em ambas as situações, uma escolha deliberada é feita, de tal forma que uma criança nasce com um genoma em vez de outro, ou ela simplesmente não nascerá.

A clonagem é suficientemente similar à reprodução assistida e às práticas de seleção genética correntes para ser tratada de forma similar, como uma pressuposição da proteção da liberdade de reprodução e da liberdade familiar? Casais que buscam a clonagem nas situações que descrevi estão procurando criar crianças saudáveis com as quais irão ter um vínculo, tanto quanto casais que concebem seus filhos sexualmente. Seja descrito como "replicação" ou como "reprodução", o resultado da clonagem é similar o suficiente em propósito e efeitos a outras práticas de reprodução e seleção genética, de tal forma que deve

ser tratada similarmente. Portanto, um casal deve ter liberdade de escolher clonar, a menos que haja razões necessárias para pensar que isso poderia causar dano que outros procedimentos não causariam.

A preocupação da National Bioethics Advisory Commission em relação ao bem-estar dos clones reflete dois tipos de medo. O primeiro é que uma criança com o mesmo núcleo de DNA de outra pessoa, que é, pois, aquele gêmeo nascido tardiamente, sofrerá um dano tão severo pela identidade do núcleo do DNA entre eles que é moralmente preferível, senão obrigatório, que seja proibido o seu nascimento. Nesse caso, o medo é que faltará individualidade ou liberdade de criar a sua própria identidade ao gêmeo nascido tardiamente, em razão da confusão ou de expectativas causadas pelo fato de ter o mesmo DNA de outra pessoa.

Esse argumento não se mantém ante o exame mais acurado que deve preceder a interferência com a liberdade do casal de gerar e criar crianças biologicamente relacionadas. Ter o mesmo genoma de outra pessoa não é em si um dano, como mostra a experiência difundida com gêmeos monozigóticos. Ser um gêmeo não nega a qualquer um deles sua individualidade ou liberdade, ademais, os gêmeos em geral têm uma intimidade especial ou proximidade que poucos irmãos não gêmeos podem experimentar. Não há razão para pensar que ser um gêmeo nascido tardiamente, resultado de clonagem, poderia mudar a avaliação geral de ser um gêmeo.

Diferenças na mitocôndria, no meio ambiente uterino e durante a infância irão evitar problemas de similaridade e minimizar o risco de superidentificação com o primeiro gêmeo. Um clone de Smith pode parecer como Smith, mas ele não será Smith e não terá muitas das características fenotípicas de Smith. Os efeitos de ter DNA similar dependerão também do lapso de tempo antes de o segundo gêmeo nascer, de se os gêmeos serão criados juntos, de se lhes será informado que são gêmeos genéticos, de se outras pessoas saberão disso, da crença dos pais de criação a respeito da influência genética sobre o comportamento e outros fatores. Um gêmeo nascido antes poderia, em algumas circunstâncias, prover, também, uma fonte de apoio ou de intimidade para o gêmeo nascido tardiamente.

O risco de identificação com a fonte de DNA, seja por parte dos pais ou da criança, também parece transponível. Será esperado, invariavelmente, que a criança combine com as características do DNA-fonte, negando, dessa forma, ao segundo gêmeo um "futuro aberto" e a liberdade de desenvolver a sua identidade? Em resposta a essa questão, deve-se perguntar se casais que escolhem clonar um filho estarão mais inclinados a querer uma criança que será uma mera réplica do DNA-fonte, ou uma criança que é única e querida por mais do

que os seus genes. Os casais poderão usar a clonagem com vistas a assegurar que a criança biológica que eles criarão seja saudável, para manter a conexão da família em face da infertilidade gamética, ou para obter tecido compatível para transplante, e ainda assim serem responsavelmente comprometidos com o bem-estar de seus filhos, incluindo sua identidade separada, interesses e direito de se desenvolver como escolherem.

O segundo tipo de medo é que os pais que escolhem o genoma de seus filhos por meio de clonagem somática de células possam ver na criança um bem ou um objeto para servir aos seus fins. Nós não vemos crianças nascidas por relação sexual ou reprodução assistida como "meros meios" somente porque as pessoas se reproduzem com vistas a terem companhia na velhice, para cumprir o que pensam ser a vontade de Deus, para provar sua virilidade, ter herdeiros, salvar um relacionamento ou servir a outros propósitos egoístas. O que conta é como uma criança é tratada depois do nascimento. Motivos autointeressados para ter crianças não impedem os pais de amá-las depois que elas nascem.

O uso da clonagem para formar famílias na situação que descrevi, ainda que relacionada de forma muito próxima à reprodução assistida corrente e à prática de seleção genética, oferece variações únicas. A novidade da relação – a clonagem em vez da doação de esperma, por exemplo, produzirá um gêmeo idêntico tardio criado pelo irmão gêmeo idêntico mais velho e sua esposa – irá criar desafios psicológicos e sociais especiais. Podem esses desafios ser enfrentados com sucesso, de tal forma que o resultado será bom para as famílias e a sociedade? Dada a larga experiência positiva com técnicas de reprodução assistida que inicialmente pareciam apavorantes, o otimismo cauteloso é justificado. Nós devemos ser capazes de desenvolver procedimentos e diretivas para a clonagem que nos permitam obter os seus benefícios minimizando os problemas e perigos.

Em vista dessas considerações, eu gostaria de defender que o banimento de pesquisas financiadas privadamente não é justificado e provavelmente impedirá tipos importantes de pesquisas. ...

Em vez de procurar proibir todos os usos da clonagem humana, devemos focar nossa atenção em assegurar que a clonagem seja feita de forma correta. Nenhum médico ou casal deveria embarcar na clonagem sem uma reflexão cuidadosa sobre as questões da nova relação e as responsabilidades de criar a criança que irá se seguir. Nós necessitamos regulações ou diretivas para assegurar a segurança e a eficácia, consentimento completamente informado e aconselhamento para o casal, consentimento de qualquer pessoa que poderá fornecer o DNA, garantias dos direitos e deveres dos pais e um limite do número de clones de uma única fonte. Será também importante restringir a clonagem

a situações nas quais haja forte probabilidade de o casal ou o indivíduo que inicia o procedimento venha a criar a criança resultante. Esse princípio encorajará uma situação de paternidade e maternidade estável e minimizará a chance de que os empreendedores da clonagem criem clones para serem vendidos a outros. Conforme nossa experiência aumentar, algumas restrições sobre quem pode servir como fonte de DNA para clonagem (por exemplo, um banimento de clonar os próprios pais) podem também ser defensáveis.

A clonagem é importante porque é o primeiro de vários meios positivos de seleção genética que podem ser procurados por famílias que buscam ter e criar filhos saudáveis biologicamente relacionados. No futuro, transplante mitocondrial, terapia do gene da linha germinal, melhoria genética e outras formas de alteração genética pré-natal serão possíveis. Com cada nova técnica, como a clonagem, a questão-chave será se ela servirá a necessidades de saúde, reprodutivas ou familiares e se seus benefícios irão prevalecer sobre qualquer dano. A clonagem ilustra o princípio de que, quando usos legítimos de uma técnica são prováveis, políticas de regulação devem evitar sua proibição e focar em assegurar que seja usada de forma responsável para o bem daqueles diretamente envolvidos. Conforme o conhecimento genético continuar aumentando, o desafio da regulamentação nos ocupará por algum tempo.

38

Venda de órgãos para transplante

Lewis Burrows

Centenas de pessoas morrem a cada ano esperando por um órgão que nunca chega. Nos Estados Unidos, em torno de 112 mil pessoas estão agora em listas de espera para receber órgãos vitais, sendo que a metade delas irá morrer antes que um órgão se torne disponível. Como poderíamos aumentar a oferta? Lewis Burrows, um cirurgião aposentado, defende que deveríamos permitir a venda de órgãos – uma prática no momento ilegal nos Estados Unidos.

A doação de órgãos por pessoas vivas é o único campo da medicina no qual dois indivíduos estão intimamente envolvidos: o doador e o receptor. É também o único campo da medicina no qual a doação altruística de si mesmo é a base de uma prática médica. Foi-me pedido tratar de um aspecto muito específico desse processo, isto é, doação de órgãos por pessoas vivas em troca de remuneração financeira. Nenhum outro aspecto na experiência de transplante é tão controverso. Muitos daqueles envolvidos nesse campo – cirurgiões, médicos, cientistas sociais, eticistas e teólogos – expressaram uma opinião a respeito dessa questão.

Como resultado de ganhos impressionantes nessa área, os receptores de órgãos têm agora uma chance significativa de sobrevivência de longo prazo e de uma qualidade de vida razoável. Esses sucessos levaram quase 80 mil indivíduos a optar por transplante como uma forma de terapia. Infelizmente, o número de órgãos disponíveis fica bem atrás da demanda. Todo ano, centenas morrem enquanto esperam pelo presente da vida que um transplante de órgão pode providenciar.

Lewis Burrows, "Selling Organs for Transplantation", *Mount Sinai Journal of Medicine*, v. 71, n. 4 (setembro de 2004), p. 251–254.

No caso de retirada de cadáver, pede-se que a família da pessoa com morte cerebral doe. Há um sério déficit em doações de órgãos de cadáver, com somente 40 a 60% das famílias norte-americanas consentindo na retirada de órgão. Países que adotaram a doutrina do "consentimento presumido" (como a Espanha, a Áustria e a Bélgica) têm um índice maior de retirada de órgãos. Nesses países, as famílias podem "optar por não doar". Se eles não o fizerem, os órgãos do membro falecido da família podem ser usados para transplante. Na maior parte do resto do mundo, as famílias têm de "optar pela doação" antes que os órgãos possam ser usados para transplante. Os países de "consentimento presumido" que requerem "optar por não doar" obtêm mais de 40 doações por milhão da população, em contraste com a metade disso nos demais países. O índice mais baixo, obviamente, não é adequado para fazer frente às necessidades correntes.

O número e o índice de doações chegaram ao máximo e caíram depois da imposição de limites de velocidade mais baixos para automóveis e a introdução das leis sobre o uso do cinto de segurança. Diz-se que a doação é um fenômeno suburbano, da classe média. Tais grupos doam em nível superior aos demais. Por que o índice de doação é menor entre os pobres e nas cidades grandes? Nós, na verdade, não sabemos. Educação, coesão familiar, confiança na medicina, sensibilidade moral e religiosa podem todos desempenhar papéis importantes.

Em vista da diferença entre a necessidade de órgão e a sua doação, nós estamos começando a considerar várias formas de incentivo financeiro para as famílias como estímulo para a doação. Eu não estou falando dos simbólicos $399 que o estado da Pennsylvania oferece para despesas funerárias. Nem estou me referindo aos mais de $10.000 em crédito de impostos que o senado de Wisconsin aprovou em janeiro de 2004. Tal incentivo seria pouco útil para os pobres. Eu estou me referindo a uma quantidade substancial, a ser incluída nas transações financeiras que ocorrem durante o processo de transplante.

Transplantes de órgãos envolvem pagamentos de grandes quantidades de dinheiro. Altas somas vão para os hospitais, os cirurgiões, os médicos, o pessoal auxiliar e as companhias de seguro. Mais que isso, a maior parte do dinheiro na verdade vai para a indústria farmacêutica. Muitos milhões de dólares caem em seus cofres pelos imunossupressores, anti-hipertensivos, antibióticos, anticolesterol, antiácido e assim por diante. As únicas pessoas que não estão sendo remuneradas são as famílias dos doadores. Somente a elas se está pedindo que sejam altruístas.

Tente fazer um transplante hoje em um paciente que não tenha plano de saúde. Eu posso assegurar a você, o paciente nem passará da porta de entrada. O sistema público de saúde pagará por diálise para um estrangeiro que não tenha plano de saúde, mas não pagará pelo transplante.

Qual seria o prejuízo de providenciar um pagamento para a família do doador de, digamos, $20.000? Um transplante de fígado pode custar em torno de $300.000, um transplante de coração $200.000 e um transplante de rim mais de $100.000. No transplante de rim, até mesmo as empresas de planos de saúde iriam se beneficiar do pagamento, visto que elas não teriam mais de pagar pela diálise.

A remuneração mais controversa de todas é o pagamento de um doador vivo que não tenha relação com o beneficiário. Por causa da escassez de órgãos, a maioria dos centros desse país aceita doadores vivos que são parentes, ou emocionalmente relacionados (por exemplo, a esposa, ou um amigo), como a fonte de transplante de órgãos. Nas situações em que há uma relação óbvia entre o doador e o recebedor, as pessoas pensam não haver violação de princípios éticos. A despeito dos riscos inerentes de doar um rim ou uma parte do fígado, mais as pressões e as emoções relacionadas ao desejo de salvar os entes queridos, essas doações de órgãos são consideradas aceitáveis.

Porém, que tal o doador que não tem uma relação óbvia com o recebedor? O que nós deveríamos dizer a alguém que somente quer doar um órgão a alguém com meios de pagar por ele, talvez, por desespero financeiro? Há 20 anos, um nefrologista nascido no exterior me ofereceu, na nossa instituição, a oportunidade de realizar mais de 200 transplantes de rins a cada ano. Ele propôs trazer pares de doador-recebedor de seu país ao nosso hospital para cirurgia. Eu receberia uma boa soma. O recebedor aparentemente saudável iria pagar por todas as despesas envolvidas, sendo que cada doador iria receber aproximadamente $2.000 pelo seu rim. Aparentemente, $2.000 era, então, uma soma substancial para pessoas pobres em seu país. De acordo com meu amigo nefrologista, tal quantidade de dinheiro iria mudar a vida do doador e a posição de sua família por gerações. Ainda assim, pondo de lado as considerações legais, eu rejeitei a oferta porque não incluía plano de saúde para que o doador recebesse tratamento de longo prazo depois da retirada do órgão. Eu também tive um sentimento de repulsa pela ideia de pessoas pobres, camponeses desesperados, sendo usadas dessa maneira por um homem de negócios rico ou aristocrata.

Atualmente, essa forma de comércio prevalece no Terceiro Mundo, onde não há leis que proíbam essas transações ou as leis existentes não são implementadas. Eu não quero tratar de tais práticas. Em vez disso, quero considerar o pagamento para doação de órgãos em uma situação ideal. Quero considerar a situação na qual o doador e o recebedor são cuidadosamente selecionados e combinados e onde a cirurgia é bem controlada. Seriam oferecidos ao doador cuidados de longo prazo, e o recebedor pagaria ao doador uma soma significa-

tiva. Não haveria "intermediários" ou corretores envolvidos, sendo o processo de alocação cuidadosamente controlado pelo mecanismo de alocação de órgãos nacional ou regional. Sob tais circunstâncias, seria eticamente aceitável para um indivíduo usar outro para a sua sobrevivência e bem-estar? Seria a inflição de dor e de sofrimento em um indivíduo justificável em razão do benefício de outro? Deveria ser permitido a alguém com recursos financeiros comprar prioridade de transplante? A permissão de tais transações financeiras minaria o que tem sido uma prática verdadeiramente altruísta? Iria o pagamento de doadores vivos minar inevitavelmente a confiança pública no processo?

Vamos examinar a proposta com vistas aos princípios éticos envolvidos, para ver se eles seriam violados. Porém, antes, eu gostaria de eliminar vários fatores que seriam inconsistentes com a venda de órgãos ideal que eu imagino:

1. **O doador vem de um país onde os cuidados pós-cirúrgicos são deficientes ou indisponíveis.** Tal situação sujeitaria o doador a um risco inaceitável de dano e excederia, portanto, um equilíbrio razoável de danos e benefícios.
2. **Corretores, exploradores ou empresários estão envolvidos na transação.** Retirar qualquer parte do processo de transplante da visão de profissionais médicos a removeria da relação de confiança que assegura que a vida e a saúde do doador estejam salvaguardadas. Ademais, a mercantilização introduziria a possibilidade de exploração e de conflito de interesses.
3. **O doador não entende verdadeiramente a natureza da doação e os riscos potenciais envolvidos.** A avaliação do doador por psiquiatra imparcial seria um elemento crucial para assegurar que ele está tomando uma decisão informada que reflete valores e prioridades pessoais.
4. **Há uma guerra concorrencial por órgãos.** A proteção do doador e do recebedor é um aspecto crucial do transplante de doador vivo. Leilões de órgãos comprometeriam a segurança de longo prazo ou levariam a resultados inesperados e desagradáveis do transplante de doador vivo. Leilões só asseguram a compatibilidade de preço entre o comprador e o vendedor. Ao passo que o preço de venda poderia ficar alto o suficiente para obter doadores, o processo mais amplo tem de levar em consideração os custos do cuidado de longo prazo e as emergências, como o não funcionamento primário do órgão transplantado, ou a sua rejeição. Em razão de a comunidade de transplante ter a responsabilidade última pela administração cuidadosa dessas situações, ela tem de ter a visão de qualquer operação financeira.

Eu gostaria de resumir as considerações que me inclinam a aceitar o pagamento de doação de órgãos na situação ideal.

1. **Autonomia.** Certamente, o doador e o recebedor têm o direito de ir adiante se os envolvidos em seu cuidado têm a segurança de que eles aceitaram livremente a transação com um entendimento completo dos riscos e dos benefícios envolvidos.
2. **Beneficência.** O doador e o recebedor têm a ganhar de seu contrato, bem como todos os demais na lista de espera de órgãos depois do recebedor. Todos os que esperam por um órgão de cadáver se beneficiariam por adiantarem uma posição no processo.
3. **O princípio do "não causar dano"** *(primum nolle nocere)*. Obviamente, há algum dano para o doador na cirurgia envolvida na doação de órgão. Há, também, a exposição imediata a riscos cirúrgicos, bem como uma certa desfiguração e a perda de um órgão. Ademais, há consequências possíveis de longo prazo pela perda de órgão. Esses riscos de dano são tão bem definidos na experiência de transplante de rim que o doador poderia ficar seguro de que os riscos, de curto e de longo prazos, seriam mínimos. Os riscos associados com o processo de doação de fígado, de pulmão e de pâncreas não são tão bem definidos. Talvez esse elemento de incerteza justifique uma moratória a respeito dessas doações até que os riscos possam ser cuidadosamente avaliados em estudos clínicos bem controlados.
4. **Justiça.** Eu sou menos confiante sobre se um sistema de pagamento de órgãos ideal se conformará ao princípio básico da distribuição dos prejuízos e benefícios de forma equânime e equitativa. O beneficio maior pelo pagamento da aquisição de órgãos iria para indivíduos relativamente privilegiados. Eles conseguiriam transplante de órgãos mais rapidamente do que outros, em adição a todos os demais privilégios que advêm aos ricos (por exemplo, casas melhores, plano de saúde, serviços, etc.). Ainda assim, ninguém mais seria prejudicado pelo pagamento da doação de órgãos, a menos que houvesse uma perda geral de confiança no processo de doação, com uma queda no índice de doação altruística. Essa é uma questão empírica que somente pode ser respondida processualmente.

É claro que eu mudei um pouco a minha posição a respeito dessa forma de doação. Eu aceitei a tese libertária de que vender os próprios órgãos não necessariamente viola o direito de autodeterminação e que deve estar dentro

da privacidade protegida de cada indivíduo na base do princípio da autonomia. Também fui persuadido por considerações pragmáticas e utilitaristas – o sistema atual é falho, sendo que os benefícios para todos os recebedores de um aumento na disponibilidade de órgãos prevaleceria sobre a maioria das objeções.

Naturalmente, gostaria de insistir nos controles. O doador tem de ser saudável, física e mentalmente, tal como determinado por médicos e psiquiatras competentes que não estejam diretamente envolvidos no processo de transplante. Nós temos de estar seguros de que o doador entende completamente os riscos envolvidos e ele tem de assinar uma declaração demonstrando verdadeiro consentimento informado. Deve ser garantido aos doadores cuidado médico de longo prazo e seguro de vida para si e seus familiares, caso ocorram complicações. O transplante deve ser controlado por profissionais médicos e agências médicas que estejam intimamente envolvidos com transplante e que possam administrar o processo com o devido cuidado e imparcialidade.

Eu ofereço uma nota final pessoal. Não estou inteiramente feliz de ter tido de chegar a essa conclusão. Certamente preferiria que uma ampla fonte de órgãos de cadáver estivesse disponível para aqueles em necessidade. Órgãos disponíveis permitiriam que evitássemos os dilemas de doação de órgãos por vivos e de doações pagas. Porém, no momento, enquanto os meus pacientes estão morrendo à espera de um órgão, eu aceitei essa abordagem utilitarista e libertária. Nós não vivemos em torres de marfim. Na vida, nós temos de tomar decisões graves e aceitar as consequências quando todas as nossas opções falharam gravemente.

39

Um mercado livre iria reduzir as doações e mercantilizar o corpo humano

James F. Childress

Centenas de pessoas morrem a cada ano esperando por um órgão que nunca chega. Nos Estados Unidos, em torno de 112 mil pessoas estão agora em listas de espera para receber órgãos vitais, sendo que a metade delas irá morrer antes que um órgão se torne disponível. Como poderíamos aumentar a oferta? Algumas pessoas acreditam que deveríamos legalizar a venda de órgãos para providenciar incentivos monetários para a doação. James F. Childress, contudo, acredita que tal política poderia ser contraprodutiva e iria mercantilizar o corpo humano de um modo objetável.

James F. Childress é professor de estudos religiosos na University of Virginia, onde também codirige o Virginia Health Policy Center.

O número de pacientes esperando por transplante de órgãos excedeu 75 mil no último março [2001]. Ainda em 1999, último ano para o qual há dados completos, houve somente 21.655 transplantes com órgãos de 4.717 doadores vivos e 5.859 de cadáveres (muitos dos quais forneceram mais de um órgão). A doação de órgãos continua a cair mais e mais, considerada a demanda. Novas iniciativas falharam em reduzir a diferença. Nessa situação, por que não deveríamos nos voltar para o mercado livre a fim de aumentar o fornecimento de órgãos transplantáveis, que poderiam salvar vidas e melhorar a qualidade de vida?

Comprar ou vender um órgão não é sempre moralmente errado. Nós não condenamos sempre, e não devemos, aqueles que vendem ou compram um

---

A Free Market Would Reduce Donations and Would Commodify the Human Body, por James F. Childress de *Insight on the News*, 7 de maio de 2001, p. 41, 43. Reproduzido com a permissão de James F. Childress.

órgão. Nós podemos entender por que alguém faria isso. Porém, deveríamos mudar as nossas leis para permitir a venda de órgãos e mesmo executar contratos de venda de órgãos? Deveríamos mudar de um sistema de doação para um de mercado de órgãos?

Nossa sociedade tem razões muito fortes para não permitir a transferência de órgãos dos vivos ou dos mortos por dinheiro. Para apresentar tais razões, será útil separar a aquisição dos órgãos da sua distribuição. Normalmente, aquisição e distribuição correm juntas. Porém, se aqueles que necessitam de órgãos tivessem de comprá-los diretamente, os pobres terminariam vendendo órgãos para os ricos – uma distribuição que iria chocar a muitos como não equitativa. Assim, vamos pressupor que o governo ou uma organização privada sob a regulação do governo fosse comprar os órgãos e, então, distribuí-los de modo equitativo e adequado. Chamarei isso de "um mercado de aquisição de órgão".

Esse mercado poderia visar fontes de órgãos de doadores vivos ou de cadáveres. Eu uso o termo "fontes" porque aqueles que vendem seus órgãos não são doadores, são vendedores ou fornecedores. Vamos começar com órgãos de cadáver retirados depois da morte do indivíduo.

O argumento mais importante para rescindir a proibição federal à venda de órgãos é baseado na utilidade – permitir a venda de órgãos iria aumentar sua disponibilidade. No entanto, o mercado realmente iria aumentar o número de órgãos de cadáver para transplante? A despeito das pretensões dos fundamentalistas do mercado, nós simplesmente não sabemos se o mercado iria reduzir a escassez de órgãos, em contraste com muitos outros bens. Nós temos boas razões para ser céticos.

Naturalmente, defenderei que nós não deveríamos legalizar um mercado de fornecimento de órgãos porque ele provavelmente seria não efetivo e, talvez, contraprodutivo (reduzindo as doações e possivelmente mesmo o número total de órgãos disponíveis para transplante). Além disso, provavelmente mudaria as nossas atitudes e práticas pela mercantilização do corpo humano e de suas partes. Ademais, não é necessário tomar esse caminho, com todos os seus problemas, porque podemos tornar o sistema de doação efetivo sem tais riscos éticos.

Seria imprudente mudar de um sistema de doação a menos que tivéssemos boa evidência de que um mercado de fato aumentaria a disponibilidade de órgãos. Afinal, a doação providencia um número substantivo de órgãos (ainda que insuficiente). Alguma evidência a respeito de uma potencial efetividade do mercado na obtenção de órgãos de cadáver advém das razões que as pessoas dão para não assinar cartões de doador. Um proponente do mercado defende que as pessoas agora não doam "por causa da inércia, dúvidas moderadas sobre

as suas preferências, um ligeiro desconforto ao tratar a questão ou a inconveniência envolvida em completar ou portar um cartão de doador". Se essas fossem as únicas razões para não doar, um mercado de fornecimento de órgãos de cadáver provavelmente funcionaria. De fato, contudo, as opiniões das pesquisas indicam que o medo de ser declarado morto prematuramente ou de ter sua morte antecipada para providenciar órgãos inibe seriamente muitos de assinar cartões de doador.

Os medos e as desconfianças que limitam a doação de órgão tornariam completamente ineficaz um sistema de captação de órgãos baseado em vendas. Um mercado futuro – pelo qual os indivíduos contratariam agora para a entrega dos órgãos nas suas mortes – é o mais defensável, porque as pessoas venderiam os seus órgãos, não os de outras pessoas. Não obstante, se as pessoas no presente estão relutantes a assinar cartões de doação porque temem que poderão não receber o cuidado adequado no hospital, imagine os seus medos em relação a aceitar dinheiro para a entrega de órgãos utilizáveis por ocasião de suas mortes. Uma vez que elas assinassem o contrato, tudo o que faltaria para a sua realização seria a sua morte. Ademais, um mercado regulado não eliminaria os seus medos. Afinal, eles persistem em nosso sistema regulado de doação de órgão.

Os críticos frequentemente defendem que a permissão da venda de órgãos transformaria os corpos e as suas partes em mercadorias. Tal mercantilização poderia nos levar a pensar e a tratar os corpos mortos em termos puramente instrumentais, desse modo danificando valores sociais importantes. Em acréscimo, sustentam muitos, a mercantilização poderia causar dano e mesmo reduzir o altruísmo. Um mercado de órgãos iria acabar com, ou reduzir substancialmente, as doações de órgão, em parte porque redefiniria os atos de doação de órgãos. Os doadores não mais poderiam providenciar o "presente da vida" – em vez disso, iriam doar o equivalente ao valor de mercado dos órgãos.

Em resumo, os defensores do mercado não propuseram um sistema efetivo para obter órgãos adicionais de cadáveres. Um mercado de captação de órgãos não somente seria ineficaz, ele poderia mesmo ser contraprodutivo e ter outros custos sociais. Seus custos financeiros não seriam negligenciáveis. Além disso, o sistema de doação tem aspectos, incluindo sua conexão com o altruísmo, que o tornam eticamente preferível, sendo as outras coisas iguais. E nós podemos tornar o nosso sistema de doação expressa mais efetivo.

Ele funciona razoavelmente bem agora. Por exemplo, de acordo com algumas estimativas, os atos de doação de órgãos de cadáveres em 1999 representaram algo próximo da metade dos pacientes que morreram em circunstâncias

nas quais os seus órgãos podiam ser salvos para transplante (em geral, após a morte cerebral). Seria possível, e desejável, expandir a categoria dos doadores potenciais para incluir muitos dos que morrem por padrões cardiopulmonares. Além de expandir o critério de elegibilidade de doação, temos de trabalhar para tornar efetiva a política recentemente adotada de encaminhamento de solicitação. Essa política ordena o encaminhamento a uma organização captadora de órgãos a fim de que pergunte à família sobre a doação de órgãos.

Programas para educar a população sobre a doação de órgãos têm de dar conta de atitudes de desconfiança ou de suspeita, não meramente da tremenda necessidade de órgãos. É difícil alterar essas atitudes, contudo, aumentar a compreensão da população a respeito da morte cerebral certamente é um dos modos de fazer isso.

A disposição da população para doar órgãos de cadáver, em geral, pressupõe confiança não somente nos critérios e nos procedimentos da sociedade para determinar a morte, mas também em seus critérios para equitativa e efetivamente distribuir os órgãos doados. Ademais, o fornecimento de acesso aos cuidados básicos de saúde para todos criaria um senso de solidariedade que poderia aumentar drasticamente a doação de órgãos; porém, tal visão está muito distante.

Eu saúdo a decisão de alguns estados de dar aos descendentes dos que assinam um cartão de doação prioridade sobre as objeções da família, porém, é ainda mais importante educar os indivíduos como membros de famílias. Eles necessitam partilhar suas decisões com suas famílias e considerar seu papel como doadores potenciais dos órgãos de um membro da família. Cartões de doação podem ser um mecanismo útil para estimular tais conversas, porém, em si e por si, eles são muito individualistas, legalistas e formalistas. O processo de comunicação intrafamiliar é mais importante.

Também a sociedade providencia vários incentivos para a doação de órgãos, como reconhecer e honrar os doadores de vários modos. Seria possível oferecer algum incentivo financeiro sem cair em um mercado para a captação de órgãos? Considere o seguinte: como uma expressão regular da sua gratidão pela doação de órgãos, a sociedade poderia cobrir as despesas do funeral do descendente até uma certa quantia, talvez $1.000, ou mais. Desse modo, a comunidade poderia reconhecer com gratidão o ato de doação do descendente e/ou da família e também prestar respeito ao doador ou fonte de órgãos por partilhar seus restos mortais.

Qualquer proposta no sentido de tal "presente de recompensa" requererá escrutínio cuidadoso, em parte porque a doação de órgãos é uma área altamente sensível, marcada por crenças complexas, símbolos, atitudes, sentimentos e

práticas, algumas delas de natureza religiosa. Contudo, um experimento-piloto cuidadosamente concebido, como a providência de benefícios em relação à morte – como a Pennsylvania discutiu – pode ser justificável. No entanto, isso pode infligir a lei. Em qualquer caso, isso requer a mais completa precaução em razão de seus riscos. Um risco é que possa ser percebido como compra de órgãos, em vez de como uma expressão de gratidão e fonte de incentivo para a doação.

Eu foquei nos órgãos de cadáver, mas que tal um mercado para a captação de órgãos de indivíduos vivos? Um tal mercado provavelmente seria mais efetivo do que o mercado futuro de órgãos de cadáver – mais indivíduos, provavelmente, estariam dispostos a ficar com um rim, especialmente com o risco reduzido de remoção de rim e com uma compensação generosa. No entanto, o risco social de mercantilização – de tratamento dos corpos humanos vivos e de suas partes como mercadoria – é muito problemático. Em adição, os riscos de coerção e exploração, especialmente de pessoas pobres, são substanciais. A asserção de um direito moral de vender um rim contra a proibição legal de tal venda não é persuasiva. Nós temos boas razões, baseadas em preocupações a respeito da mercantilização, da coerção e da exploração, para rejeitar tais vendas como incompatíveis com nossa visão moral do tipo de sociedade a que aspiramos.

Esforços vigorosos em relação aos caminhos que eu indiquei deveriam evitar a necessidade de adotar um mercado na obtenção de órgãos, seja de fontes vivas ou cadavéricas. Nós temos pouca razão para acreditar que mercados futuros serão efetivos na obtenção de órgãos de cadáver e razão considerável para lamentar os riscos e os custos sociais de tal mercado, bem como de um mercado para a obtenção de órgãos de vivos. Nós devemos simplesmente dizer "não" a ambos os mercados.